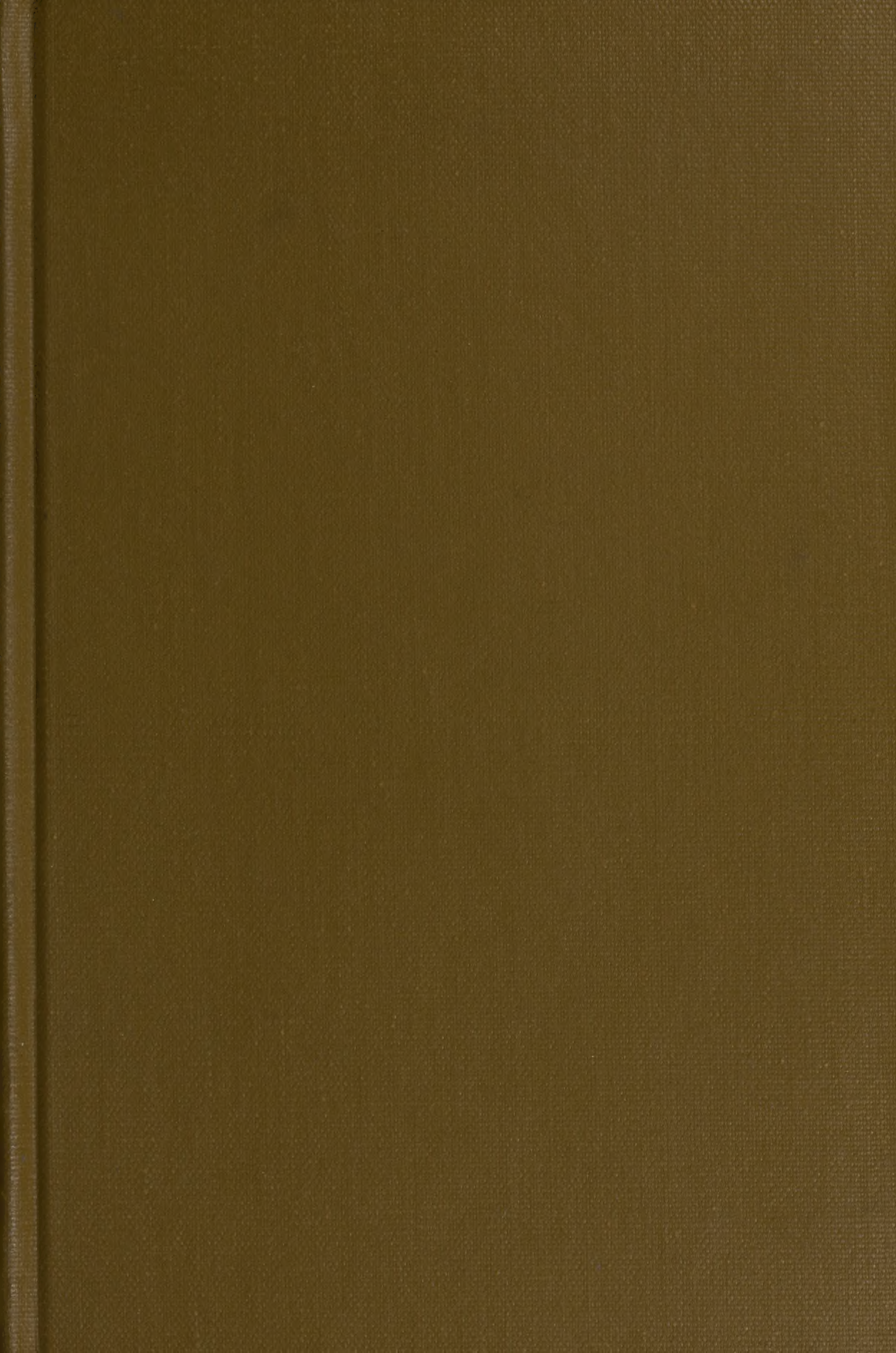


PRABODHACANDRODAYA

I.

HET INDISCHE TOONEELSTUK ∴ ∴
PRABODHACANDRODAYA
I. TOELICHTING EN BEOORDEELING

PROEFSCHRIFT TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN DOCTOR IN DE NEDERLANDSCHE LETTEREN AAN DE HOOGESCHOOL TE LEIDEN, OP GEZAG VAN DEN RECTOR-MAGNIFICUS DR. J. VAN LEEUWEN JR., HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER LETTEREN EN WIJSBEGEERTE, VOOR DE FACULTEIT DER LETTEREN EN WIJSBEGEERTE TE VERDEDIGEN OP DINSDAG 4 JULI 1905, DES NAMIDDAGS TE 2 UUR, DOOR

JAN WILHELM BOISSEVAIN,
GEBOREN TE AMSTERDAM.



AAN
MIJNE OUDERS EN MIJN TWEELINGBROEDER

TYP. DUWAER & VAN GINKEL, BLOEMGRACHT 8, AMSTERDAM.

VOORWOORD.

Aan het einde mijner studiën gekomen, wensch ik allereerst U, Vader, te danken dat gij mij hiertoe zoo langen tijd in de gelegenheid gesteld hebt, zoowel in de studie der Nederlandsche Letteren als te voren in die der Wis- en Natuurkunde.

Voor het tot stand komen van dit proefschrift ben ik bovenal U dank verschuldigd, Hooggeleerde SPEIJER, die mij, ofschoon niet uw leerling, toch zoo bereidwillig en zooveel hulp geboden hebt in de samenstelling ervan en in de bewerking van menig onderdeel.

U, hooggeleerde UHLENBECK, kan ik thans in Leiden begroeten, nadat ik vroeger onder uwe leiding in Amsterdam het Saṁskṛt en de Indologie ben beginnen te bestudeeren.

Den Amsterdamschen Hoogleeraren TE WINKEL, ROGGE, BOER en KAN betuig ik hier mijn dank voor het vele geleerde op hunne colleges.

And further I have to tender my best thanks to you, Paṇḍita G. KRISHNA SHÂSTRI, formerly librarian of the Adyar Library at Madras, who were helping me in translating the Prabodhacandrodaya, and who gave we many

information about your Indian languages, theatre, literature, customs, religions and philosophies.

Na mijn erkentelijkheid betuigd te hebben aan de beambten der Boekerijen van de Hoogescholen te Amsterdam en te Leiden en aan die der Koninklijke Academie van Wetenschappen, zeg ik hier verder mijn dank aan allen die mij op een of andere wijze met mijn proefschrift, nazien der drukproeven en stellingen geholpen hebben.

INHOUD.

HOOFDSTUK I.

DE PRABODHACANDRODAYA UITWENDIG BESCHOUWD.

KENNIS OMTRENT HET STUK IN EUROPA. Alvorens den inhoud van den *Prabodhacandrodaya* door Kṛṣṇa Miçra te bespreken, zullen wij eerst zien op welke wijze het tot onze kennis gekomen is en hoe het voor ons toegankelijk is. Na de bibliografische bespreking volgt eene over den dichter en den tijd waarin het vervaardigd is.

De eerste Oostenvorscher die van den dichter en het tooneelstuk melding maakt is H. T. Colebrooke. In zijn verhandeling 'On the Sanscrit and Prácrit Languages' [1]) noemt hij Crishn'a Pańdita als den bekendsten scholiast van de Pracriyá Caumudí. Dit was reeds in 1801, en dat hij er denzelfde mee bedoelde als Kṛṣṇa Miçra wordt bewezen uit zijn verhandeling 'On Sanscrit and Pra'crit Poetry' [2]) van 1808, waarin hij naar aanleiding van het metrum Crishn'a Pańdita noemt als den schrijver van den Prabód'ha Chandródaya. Colebrooke is dus waarschijnlijk de eerste Europeesche geleerde die kennis droeg van het bestaan van het stuk, en na hem is het J. Taylor, die het ook vertaald heeft. Deze maakte ook een studie van de wijsgeerige stelsels welke erin voorkomen. In de *Dedication* vóór zijn vertaling van 1812,

[1]) As. Res. VII, Calcutta, blz. 211 en 212, *of* Miscellaneous Essays, London, 1837, II blz. 41.

[2]) As. Res. X blz. 428, noot, *of* Essays II blz. 103, noot.

5 October 1811, schrijft hij aan J. Mackintosh: "The experience of these difficulties (het verkrijgen van een duidelijk begrip en het opmaken van een regelmatig stelsel van den Wedānta uit de zwaar geschreven Indische boeken) naturally induced me to enquire if there was any book which explained the system by a more easy method; and having heard from several Pandits that the Nâtak (Play), called the Prabôdha Chandrôdaya, or the Rise of the Moon of Intellect, was held in high estimation amongst them, and was written to establish the Vêdânta doctrines, I determined to read it, in hopes that the popular view it took of the subject would lead to a general understanding of its doctrines, and of the principal technical terms". Hieruit blijkt dat Taylor den Prabodh. door brāhmanen leerde kennen, en niet uit de As. Res. ervan hoorde. Of hij reeds vóór Colebrooke, dus lang voor hij zijn vertaling in het licht gaf, kennis van het stuk droeg, blijkt evenmin als dat Colebrooke het zelf gelezen heeft. In elk geval maakte Taylor door zijn vertaling, die hij in Bombay tot stand bracht, Europa in 1812 met het stuk, zij het ook in een Engelsche overzetting, bekend. De eerste tekstuitgaaf in Europa vond eerst plaats in 1846 door H. Brockhaus; zijn Praefatio is van 1834, toen hij te Londen de handschriften onderzocht. In Indië was het voor het verschijnen dezer uitgave reeds gedrukt in Calcutta in 1838. Brockhaus geeft den tekst in Dewanāgarī, en de scholiën van Rāmadāsa en Nyāyālaṁkāra in Latijnsche letter. De laatste commentaar is genomen naar de uitgave van Calcutta. Ik haal (met Br.) aan uit Brockhaus, omdat deze waarschijnlijk voor den deskundige in ons land het gemakkelijkst te verkrijgen is. Een nieuwe (behalve dien van Rāmadāsa, eenvoudig Prakāça genoemd,) commentaar, Candrikā, geeft de Bombay-uitgave van 1898, in hetzelfde jaar is een Bombay-uitgave met alleen den commentaar Candrikā. Over de verdere uitgaven zie blz. 3 en 4, grootendeels ontleend aan M. Schuyler, zie bl. 3, noot.

Taylor gaf achter zijn vertaling een vertaling van Ātma-Bodha en een Appendix, waarin hij kortelijks de verschillende Indische stelsels uiteenzette. De eerte druk is zeer zeldzaam en ik heb hem niet kunnen krijgen, hij is herdrukt door Tookaram Tatya in 1886, met een Introduction; nieuwe druk in 1893. Een Duitsche vertaling verscheen van de hand van Th. Goldstücker (naamloos), Karl Rosenkranz heeft haar uitgegeven. Hij had het stuk naar aanleiding van de gedeeltelijke Duitsche vertaling van Taylor door Rhode willen bespreken, toen Goldstücker hem met zijn overzetting verraste. Achterin staan aanteekeningen.

In 1846 bezorgde Hirzel een tweede vertaling in het Duitsch, waarvan de çloka's in versmaat weergegeven zijn, met aanteekeningen; hij heeft er een vertaling van den Meghadūta aan toegevoegd. In het Fransch is de Prabodh. vertaald door G. Devèze, in de *Revue de Linguistique*, 1899—1902.

Rhode's vertaling in zijn *Beiträge zur Alterthumskunde* II, 1820, is niet oorspronkelijk doch uit het Engelsch. Behalve in de verschillende boeken over Indische letterkunde wordt de Prabodh. uitvoeriger behandeld [1]) door P. A. S. van Limburg Brouwer in *De Gids* van 1869. Hij ontleedt den gang van het stuk, geeft vertalingen in proza en poëzie van sommige gedeelten en bespreekt den wijsgeerigen inhoud.

BIBLIOGRAFIE.

I TEKST.

(1) Prabodha Chandrodaya nat'akam, with the commentary of Sri Mahesvara Nyáyalankara Bhat't'acharya, ed. by Sri

[1]) Ten onrechte een vertaling genoemd door Montgomery Schuyler in 'A Bibliography of the Plays of Bhavabhūti and of Kṛṣṇamiçra', J. A. O. S., New Haven, XXV, first half, 1904, blz. 189—196.

Bhaváni Charana Sarma, Calcutta, 1833, fol., *in Bengali-karakters.*

(2) Prabodhacandrodaya, *met commentaar van* Nyāyālaṁkāra, Calcutta, 1838.

(3) Prabodha Chandrodaya, edidit Hermannus Brockhaus, *met commentaren van* Rāmadāsa *en* Nyāyālaṁkāra, VI + 118 + 136, Leipzig, 1845.

(4) Prabodhacandrodaya, Poona, 1851.

(5) Prabodhacandrodayanāṭakam Çrī Maheçacandranyāyālaṁkāra-kṛta-ṭīkāsahitam, *uitgegeven door* Çrī Jīwānanda-Widyāsāgara-Bhaṭṭācāryya, Calcutta, 1874, 8°, 135.

(6) Prabodha Chandrodaya, with Ramadasa's commentary called Prakasa. Ed. by Sarasvati Tiruvenkatacharya, Madras, 1876, 8°, III + 166.

(7) Prabodha Chandrodaya with Ramadasa's Prakasa, revised by Tryambaka Gondhalekhara, 2nd ed., Poona, 1881, 8°, 136.

(8) Prabodhacandrodaya, *tekst en commentaar door* Rāmadāsa Winayadīkṣita, Poona, 1886, 8°, 178.

(9) Prabodhacandrodaya *met* Dīkṣitarāmadāsa's *commentaar* Prakāça, Madras, 1891, 8°, 166, *in Telugu-karakters.*

(10) Prabodhacandrodaya, *uitgeg. d.* Adyanātha Widyābhūṣaṇa, Shibpur, 1894, 8°, 168.

(11) Prabodhacandrodaya, *met commentaar door* Nyāyālaṁkāra, *uitgeg. d.* Pandit H. Çāstrī, Calcutta, 1895, 8°, 161.

(12) Prabodhacandrodaya, *met commentaar* Candrikā, Bombay, 1898, 251.

(13) Prabodhacandrodaya, *met commentaren* Candrikā en Prakāça, Bombay, 1898, 8°, 245, *met bladwijzer aanvangswoorden der çloka's.*

2 VERTALINGEN.

ENGELSCH.

(*a*) Prabôdha Chandrôdaya or Rise of the Moon of Intellect. A spiritual drama. (And Âtma Bodha or The Knowledge of Self.) Translated by J. Taylor, M. D., Bombay, 1812.

(*b*) — Calcutta, 1854, 8°, XIII + 125.

(*c*) — published by Tookaram Tatya, Bombay, 8°, 1886.

(*d*) — second edition, Bombay, 1893, 8°, 8 + VII + 116.

DUITSCH.

(*e*) Prabodha-Chandrodaya oder die Geburt des Begriffs. Ein theologisch-philosophisches Drama. Uebersetzt [von Th. Goldstücker]. Mit einem Vorwort eingeführt von Karl Rosenkranz, Königsberg, 1842, XXV + 183.

(*f*) Prabodhatschandrodaja oder der Erkenntniszmondaufgang. Philosophisches Drama. (Meghaduta oder der Wolkenbote.) Metrisch übersetzt von Dr. Bernhard Hirzel, Zürich, 1846, X + 102 (+ 42).

FRANSCH.

(*g*) Le Lever de la Lune de la Connaissance (Prabodhacandrodaya). G. Devèze, in *Revue de Linguistique et de Philologie Comparée*, publiée par Julien Vinson, Paris, Tome trente-deuxième, 15 Juillet 1899 — Tome trente-cinqième, 15 Juillet 1902.

RUSSISCH.

(*h*) Prabodha Candrodaya Perevod po Russki, Kovalevsky.

BENGALI.

(*i*) Atmatattwakaumadi, being a paraphrase of the Prabodha Chandrodaya in Bengali by K. Tarkapanchadana, G. Gangadhar, and R. Siromani, Calcutta, 1822, 8°, 194, with the verses of the original in Sanskrit.

— — 1855, 8°, 190.

— — 1861, 168.

(*j*) Prabodh Chandroday, translated from Sanskrit by Gangadhar Nyayaratna of Rajpur, Calcutta, 1852.

(*k*) Prabodha Chandrodaya, a drama in six acts with a commentary by Maheshvara Nyayalamkara. Edited by Bhavanicharana Sarman, Calcutta, 1832, fol., 54.

HINDUSTANI.

(*l*) Tahzil i makal also called Ta' wiz i iman, translated by Aka Hasan, Gujranwala, 1871, 8°, 60.

Ten slotte kan ik hier vermelden dat ik een Nederlandsche vertaling van den Prabodhacandrodaya onder handen heb en haar over eenigen tijd hoop uit te geven.

3. BESPREKINGEN.

(II) en (III) zijn verouderd, maar worden volledigheidshalve vermeld.

(I) In de werken over Indische letterkunde, en Sylvain Lévi, Théatre Indien, blz. 229—234.

(II) A. W. von Schlegel's Indische Bibliothek, Bonn, 1822, 1827, I blz. 367, II blz. 161. Dr. J. G. Rhode, Ueber religiöse Bildung, Mythologie und Philosophie der Hindus, Leipzig, 1827, I 149, II 345—359. Dr. P. von Bohlen, Das alte Indien, mit besonderer Rücksicht auf Aegypten, Königsberg, 1830, II 406 vlg.

(III) J. G. Rhode, Beiträge zur Alterthumskunde, mit besonderer Rücksicht auf das Morgenland, Berlin, 1820, II 41—99. In een artikel 'Prabod'h Chandro'daya, das ist: Der Aufgang des Mondes der Erkenntnisz, ein allegorisches Drama', geeft hij een korte inleiding, een personenlijst en een vertaling der drie eerste bedrijven. Het is echter uit Taylor's Engelsche vertaling in het Duitsch overgebracht en berust niet op oorspronkelijke studie.

(IV) P. A. S. van Limburg Brouwer. De Maan der Kennis, Theologisch-Metaphysisch Drama. In *De Gids* van 1869.

Verder wordt in Taylor's vertaling (althans in de herdrukken ervan) genoemd een vertaling van een gedeelte uit het derde bedrijf. Op blz. 38 vlg. (uitg. 1893) n.l. wordt in een noot genoemd 'Dr. Mill's translation. . . . (in the Jour. Asiat. Soc. Beng. Vol. VI)', doch daar is het niet te vinden.

NAAM. De naam Prabodhacandrodaya beteekent Maansopgang der Ontwaking, of Geestelijke-Ontwakingsaanvang. Prabodha (van den wortel *budh* 'wekken') is letterlijk: het ontwaken, het tot bezinning komen, vanhier het begin van verlichting en geestelijke kennis of wijsheid. *Candra* (manlijk) 'maan' beteekent behalve de 'schijnende' ook 'de liefelijke', zijn koele stralen zijn in Indië aangenamer dan die der zon, de Candra van den Prabodha is hier genomen zoowel wegens den glans als de zegening der wijsheid. De naam drukt dus uit het ontstaan van de ontwaakte verlichting, naar Indische godsdienstig-wijsgeerige opvatting: het begin van, het komen tot Verlossing. Zinnebeeldig wordt het aanbreken der verlichting voorgesteld door het opkomen der maan, welker zegenrijk licht het duister van de onwetendheid doet verdwijnen. Volgens den Wedānta (de gedachtengang van het stuk is Wedāntijnsch) is de aanvang der geestelijke ontwaking: het tot inzicht komen der menschelijke ziel dat zij één is met God. Andere begrippen, aan den naam verbonden, zijn dat de maan — wegens hare schijngestalten — staat voor de verschillende trappen van kennis, terwijl tevens volgens Indische denkbeelden, zooals een brāhmaan mij mededeelde, volledige kennis alleen bereikt kan worden op een tijdstip van volle maan.

KṚṢṆA MIÇRA. Uit den Prabodhacandrodaya zelf weten wij wie de maker ervan is, daar het zooals veel Indische stukken in het voorspel den naam van den dichter aangeeft. Hier wordt n.l. gezegd: "... een tooneelstuk, Prabodhacandrodaya genaamd, hetwelk vroeger door den vereerenswaardigen Kṛṣṇa Miçra vervaardigd is" [1]. Van den schrijver valt niet veel mee te deelen. Hij heeft geleefd aan het hof van Koning Kīrtiwarmā (over wien straks bij de tijdsbepaling), die het tooneelstuk opvoeren liet. Dit komt mij althans het waarschijnlijkst voor, daar Kṛṣṇa Miçra dan een hofdichter was, die het gedicht heeft nadat zijn vorst een oorlog ten einde had gebracht. Taylor zegt echter op blz. 3 van de Introduction vóór zijn vertaling: "The work was written by Krishna Misra of Maithila, one of the greatest scholars and philosophers of his time"; en in Natesa Sastri's Hindu Feasts [2] staat, blz. 142: "Krishnamisra a poet who flourished in the Court of Vikramaditya at Ujjain in the 11th Century A. D." Er worden daar verder eenige dichtregels gegeven, naar beweren door Kṛṣṇa Miçra, over het verval in het Kali-Yugam.

Er is evenwel niets zekers bekend van de plaats waar Kṛṣṇa Miçra geboren is en waar hij geleefd heeft. Als het rijk van Kīrtiwarmā zijn vaderland was, dan was hij een inwoner van Chandela, zich uitstrekkende tusschen het Windhyagebergte en de Yamunā, dat is ongeveer Bundelkhand, veel oostelijker dan Ujjayanī (Ujjain of Ozein) en veel zuidelijker dan Mithilā. Zijn denkbeelden en richting worden uit den Prabodh. gekend. Hij is een Wiṣṇuïetisch Wedāntijn, in menig opzicht een Adwaita-Wedāntijn. Uitvoerig wordt dit besproken in Hoofdstuk II; in IV zullen wij zien hoe hij een groot en bevallig dichter is, een geleerde en een goed tooneelschrijver.

---

[1]) Br., blz. 2, r. 17.

[2]) Pandit S. M. Natesa Sastri, Hindu Feasts, Fasts and Ceremonies, Madras, 1903.

TIJD VAN VERVAARDIGING. Hiervan valt met meer zekerheid wat te zeggen dan gewoonlijk over de Indische tijdrekenkunde. De gegevens ervoor zijn van tweeërlei aard: die welke een algemeene aanduiding geven en die welke feiten geven, aan documenten ontleend. Gegevens van de eerste soort verkrijgen wij uit den inhoud van den Prabodh. Uit den allegorischen gedachtengang ervan blijkt dat de schrijver in vele opzichten een Adwaita-Wedāntijn was, het stuk moet dus na Çaṁkara geschreven zijn, die thans in de achtste eeuw n.C. gesteld wordt. Voor een deel heeft Çaṁkara's bestrijding van de andere sekten de Wedāntijnsche richting doen zegevieren en de aanhangers van andere wijsgeerige scholen tot een zwakke minderheid teruggebracht. Doch in ons drama worden zij nog als gevaarlijke vijanden voorgesteld, waaruit men zou opmaken dat het niet lang na Çaṁkara gemaakt is, of althans in een tijd toen zijn bestrijding nog niet gezegevierd had. Twee dingen geven hier eenig houvast: het optreden van het Boeddhisme en het ontbreken van het Moehammadanisme. Uit de geheele voorstelling van den Bhikṣu blijkt dat Kṛṣṇa Miçra de Boeddhisten als vijanden beschouwt, waaruit volgt dat zij in zijn tijd nog algemeen en talrijk genoeg waren om als een macht aangemerkt te worden waarvoor 's schrijvers Hindoeïsme te vreezen had. Groot behoefde deze vrees niet te zijn omdat het Boeddhisme toen reeds in zijn verval zijn moest, want dit zal toch wel de beteekenis zijn van den Bhikṣu uit het derde bedrijf, dat hij door zijn genotzucht en dronkenschap den achteruitgang van zijn godsdienst moet voorstellen. Het verval van het Boeddhisme in Indië werd merkbaar in het midden der achtste eeuw [1]). Op de aangehaalde plaats spreekt Kern wel van de Kerk, doch de achteruitgang van den Saṁgha gaat samen met dien van het levensgedrag der leden, zoodat onze Bhikṣu in zijn handelin-

[1]) H. Kern, Manual of Indian Buddhism (Grundriss Indo-Ar. Phil. u. Alt.), Strassburg, 1896, blz. 132.

gen zeer wel de Boeddhistische Kerk kan typeeren. Aangaande dezen godsdienst zou een ander persoon, wiens naam in den Prabodh. genoemd wordt, licht kunnen verspreiden over den tijd van vervaardiging, maar hij komt niet voor in verband met het Boeddhisme, doch met de Pūrwa-Mīmāṁsā. Deze bedoelde persoon is Kumārila Bhaṭṭa, wien de overwinning van het Hindoeïsme op het Boeddhisme voor een groot deel toegeschreven wordt. Hij wordt gesteld in de tweede helft der achtste eeuw [1]). In elk geval is de Prabodhacandrodaya dus later dan dezen tijd geschreven, daar hij erin genoemd wordt.

De Prabodh. geeft nog een andere tijdsaanwijzing, welke echter ook niet nauwkeurig is, maar toch wel doet zien na welken tijd het geschreven moet zijn, doordat er sprake is van een bepaalde gebeurtenis uit de Indische geschiedenis. Als Çraddhā in het vijfde bedrijf van den slag verhaalt, zegt zij dat na de nederlaag "de Boeddhisten zich naar Sindhu, Gāndhāra, Magadha, Andhra, Hūṇa, Baṁga, Kaliṁga en de overige landen der Mleccha's begaven" [2]), dat is dus nog grootendeels in Indië zelf, zoodat het niet slaat op het verdwijnen der Boeddhisten uit Indië, maar op hun wegtrekken van Benares, waar de slag plaats had. Er schijnt een bloedige strijd tusschen de Boeddhisten en Hindoeïsten plaats gehad te hebben [3]), doch bijzonderheden ervan zijn ons niet overgeleverd [4]) en ook is niet bekend wanneer de eersten meer naar het W. en N. van Indië teruggedrongen zijn. Volgens Mādhawācārya heeft

---

[1]) W. W. Hunter, The Indian Empire, Londen [3] 1893, blz, 259; A. A. Macdonell, A History of Sanskrit Literature, London, 1900, blz. 262, noemt 700 A. D. [2]) Br., blz. 87, r. 18.

[3]) A. Barth, Religions of India (transl. Wood), London [3] 1891, blz. 136; T. W. Rhys Davids, Buddhism (Non-Christian Religious Systems), London, *z. j.*, blz. 246.

[4]) C. Lassen, Indische Alterthumskunde, Leipzig, 1861, IV blz. 709, zegt dat de overwinnaars (de Hindoeïsten) waarschijnlijk met opzet de documenten over dien strijd vernietigd hebben.

Kumārila er de hand in gehad [1]). Bovengenoemde plaats geeft dus geen nauwkeurige tijdsaanduiding, maar bewijst weer dat de Prabodh. na het verval van het Boeddhisme vervaardigd moet zijn, dus na de achtste eeuw.

Dan komt er geen Moehammadaan in voor. Nu is de Islaam wel de grootste vijand van het Hindoeïsme, die er in al zijn on-Indische opvattingen en gebruiken veel verder van afstaat dan het Boeddhisme en ook door zijn heftig optreden (zij het ook dat vooral later de Moehammadanen in Indië verdraagzamer en minder dweepziek waren dan elders) een veel strijdbaarder en daadwerkelijker vijand ervan geweest is. Dat onder de ketters geen Moehammadaan, die niet alleen Weda en casten, doch ook wedergeboorte, godenleer en meer hoofdpunten verwerpt en geheel andere denkbeelden omtrent God en Verlossing verkondigt, door den Hindoeïstischen schrijver opgenomen is, moet dus wel zijn grond hierin hebben dat in zijn tijd de Islaam nog niet in zijn land (in Zuid-Hindoestan, zij het Chandela of een naburige streek) doorgedrongen was, of althans nog volstrekt niet van beteekenis was. Sinds omstreeks het jaar 1000 verbreidden de Moehammadanen zich meer over Indië [2]), doch eerst ongeveer 1200 kregen zij vasten voet in Bundelkhand, hoewel aanvankelijk hun macht daar niet stevig gevestigd was [3]), een nieuwe reden om aan te nemen dat Kṛṣṇa Miçra geruimen tijd vóór 1200 leefde, wat door de andere gegevens versterkt wordt.

Een aanwijzing van anderen aard geeft in de tweede plaats het stuk in zijn voorspel. Hier worden een paar malen koning Kīrtiwarmā [4]) en zijn minister en krijgsoverste Gopāla [5]) genoemd. De tooneelleider zegt dat Gopāla hem opgedragen

---

[1]) Lassen, t. a. p. blz. 708; H. H. Wilson, Essays II, blz. 366; Hunter, blz. 240.

[2]) Hunter, blz. 321; M. Elphinstone, History of India, London[3] 1849, blz. 278. [3]) Hunter, blz. 330—333; Elphinstone, blz. 315, 316.

[4]) Br., blz. 2, r. 9 en 18, blz. 5, r. 17. [5]) Br., blz. 2, r. 8, blz. 3, r. 9.

had het stuk voor den koning op te voeren, nadat de vijanden van dezen, onder wie Karṇa [1]), koning van Cedi [2]), verslagen waren door hem (Gopāla).

De genoemde koning Kīrtiwarmā is een geschiedkundig persoon, over wien inschriften zekere jaartallen verschaffen, waarbij echter de moeilijkheid is dat er verschillende vorsten van dien naam voorkomen. Voor de volledigheid moet bijgevoegd worden dat Rhode in zijn reeds aangehaalde Beiträge [3]) hem voor allegorisch hield, hierop waarschijnlijk gebracht door Taylor's vertaling waarin Gopāla met Wiṣṇu gelijk gesteld wordt. Ook laat Rhode zich misleiden door de beteekenis der woorden Kṛṣṇa en Miçra, doch hoeveel Indiërs heeten niet bijvoorbeeld Kṛṣṇa, hoeveel Israëlieten Mozes, hoeveel Christenen Paulus!

Deze namen verschaffen ons gegevens van de tweede genoemde soort, daar zij ook van elders bekend zijn en wel door inschriften welker tijd meestal vast staat. De verschillende werken en artikelen over Indische inscripties helpen ons hierbij in het bepalen van den tijd van vervaardiging.

In 'Reports of a Tour in Bundelkhand and Rewa in 1883—84; and of a Tour in Rewa, Bundelkhand, Malwa, and Gwalior, in 1884—85' [4]) worden eenige inschriften beschreven die betrekking hebben op Kīrtiwarmā. Zijn rijk was Chandela, hetwelk lag tusschen het Windhyagebergte en de Jumna. Op blz. 80 t. a. p. geeft Cunningham een lijst der vorsten van Chandela, onder wie Kīrtiwarmā de twaalfde is. Op blz. 81 wordt in een lijst der inschriften in Chandela opgegeven dat er van hem een inschrift bestaat in een rots te Deogarh van het jaar 1154 der Samwat-tijdrekening, of 1097 n. C. Wij lezen over hem, blz. 84 en 85: "His reign was probably a long one, as we have his inscription from Deogarh dated in Samvat

---

1) Br., blz. 5, r. 16. 2) Br., blz. 4, r. 12. 3) Blz. 42.

4) Uitmakende Vol. XXI, Parts I en II, van Archaeological Survey of India Reports, A. Cunningham, Calcutta, 1885.

1154, or A. D. 1097,.... There are also gold coins inscribed with his name *Srimad Kirtti Varmma Deva*. Apparently Kirtti Varmma was one of the most powerful of the Chandel kings. .... At his court was performed the curious drama, named *Prabodha Chandrodaya* or "Rise of the Moon of Intellect," *composed* by Krishna Misra..... Kirtti Varmma was the contemporary... of Karna Kalachuri of Dâhal or Chedi". Hier hebben wij uit rotsinschriften dus vaste gegevens, waaruit op te maken valt in welken tijd ongeveer de Prabodhacandrodaya geschreven is. Het moet omstreeks het eind der elfde eeuw geweest zijn.

Uit de door Cunningham genoemde inschriften is met voldoende zekerheid gebleken dat Kîrtiwarmā tegen het eind van de elfde eeuw geleefd heeft. Dat is te zeggen de Kîrtiwarmā die in verband met de geschiedenis van Wedānta, Hindoeïsme, Boeddhisme en Islaam de tijdgenoot van Kṛṣṇa Miçra moet geweest zijn, want verschillende vorsten van dezen naam komen voor. Reeds Lassen [1]) gaf denzelfden tijd, steunend op inschriften welke behandeld worden in Asiatic Researches XII. Deze zijn uitgegeven en vertaald door Lieutenant W. Price in zijn 'Translation of a Sanscrit Inscription on a Stone found in Bundélc'hund' [2]). In een inleiding zegt Price dat de steen gevonden is bij de stad Mow niet ver van Chatterpur. Hij kan er echter den ouderdom niet van bepalen. Uit het inschrift zelf blijkt dat de steen opgericht is onder Madana Warmā. Kîrtiwarmā wordt erop genoemd in vs. 7, 30 en 31.

Voordat men de nauwkeurige tijdsbepaling langs den zekersten weg der epigrafiek leerde kennen, en toen dus elk vast criterium ontbrak, gaven vroegere geleerden een hoogeren ouderdom aan den Prabodhacandrodaya. Zoo spreekt H. H.

---

[1]) Indische Alterthumskunde, Leipzig, 1858, III blz. 789.

[2]) As. Res. XII, 1816, blz. 357.

Wilson in zijn 'An Essay on the Hindu History of Cashmir' [1]) op blz. 45 over Lalitáditya, Koning van Kaschmir, die tegen Yaśovermā, vorst van Canouj, streed en zegt van dezen dat hij niet bekend is, tenzij hij dezelfde is als "Kirtivermá, an appellation of like import"; ook blz. 86 noemt hij Yaśovermá misschien denzelfden als Kírtivermá. Op blz. 81 staan in een vorstenlijst bij Lalitáditya de jaartallen 714—750. Hij noemt Kirtivermá in verband met den Prabodh., zoodat deze een andere moet zijn dan Yaśovermá. In zijn 'Sketch of the Religious Sects of the Hindus' [2]) zegt Wilson: "The Kápálikas are often alluded to in controversial works, that appear to be the compositions of a period at least preceding the tenth century", en verwijst dan in een noot naar den "Prabodha Chandriká (sic), translated by Taylor".

Als een staaltje van de onnauwkeurigheid der Indiërs in zake tijdrekenkunde (voortspruitende uit de geringe waarde die zij eraan hechten) kan ik hierbij voegen dat een oud-hoogleeraar in Saṁskṛt te Allahabad mij mededeelde dat hij den Prabodhacandrodaya voor twee eeuwen oud hield en dat een bibliothecaris in Madras (beiden brāhmanen) vertelde dat velen den ouderdom op vierduizend jaar schatten!

Zoo wijzen de gegevens, die te ontleenen zijn aan het stuk in verband met de epigrafiek, aan dat de Prabodhacandrodaya uit de elfde eeuw is.

---

[1]) As. Res. XV, 1825. [2]) As. Res. XVI, 1828, blz. 17; afzonderlijk als Vol. I van zijn Essays and Lectures on the Religions of the Hindus, London, 1861, waar blz. 21 noot de fout verbeterd is.

Hoofdstuk II.

DE PRABODHACANDRODAYA ALS BEGRIPSVERZINNELIJKING.

BEGRIPSVERZINNELIJKING. Hetgeen met veel bastaardwoorden het geval is, dat het Nederlandsche woord ervoor beter de bedoeling uitdrukt dan het vreemde, geldt ook voor *allegorie*. Want hierin, hetwelk 'anderszegging' beteekent, ligt veel minder en veel minder bepaalds dan in begripsverzinnelijking of persoonsverbeelding. De Prabodh. is allegorisch: begrippen worden erin zinnelijk waarneembaar voorgesteld of door personen verbeeld. Die begrippen vormen den hoofdinhoud van den Wedānta, en wij zullen nu eerst den loop van het stuk en vervolgens de afzonderlijke personen bespreken; uit deze ontleding zullen de denkbeelden van Kṛṣṇa Miçra, in zijn werk neergelegd, gekend worden.

GANG VAN HET STUK. Allegorisch opgevat geeft de dramatische geschiedenis aan hoe de menschengeest door de verblinding der wereld zich voor een afzonderlijke eenheid houdt, totdat hij inzicht krijgt van zijn waren aard en beseffen gaat dat hij van de Godheid niet verschillend is. Om deze zelfbewustwording van den geest draait de handeling, waarom hij er geen deel aan neemt en zij door de andere personen uitgevoerd wordt. Puruṣa is de verpersoonlijking van den Goddelijken Geest; in den Saṁsāra verschenen, gaat hij op in het leven der aardsche bestanen. Het eerste

bedrijf heet Saṁsārāwatāra: Het voor den dag treden van den Levenskringloop; het leven van den geest in de wereld wordt erin geschilderd. Uit de gesprekken van koning Wiweka met zijn gemalin hooren wij dat uit Puruṣa en Māyā Manas geboren is, hetwelk de vader is van Wiweka en Moha, de beide vijandige koningen, elk met hun aanhang, en de schepper der wereld. Door toedoen van Māyā en Manas is de heerschappij gekomen aan Moha en zijn bondgenooten, die Puruṣa gebonden hebben en misleid, zoodat hij zichzelven niet meer kent, doch zich vereenzelvigt met zijn tijdelijke persoonlijkheden; het gevolg hiervan is de schijnbare verdeeldheid van den Oergeest (Puruṣa). Het wezen van den Saṁsāra wordt verder aangeduid door het ten tooneele verschijnen van sommige hartstochten, zooals Kāma en Rati, en het spreken over andere, welke alle Puruṣa aan het aardsche bestaan kluisteren. Er wordt echter melding gemaakt van een voorspelling dat Wiweka — als hij zijn tweede vrouw Mati verlaat en zich met zijn eerste, Upaniṣad, hereenigt — het aanschijn schenken zal aan Widyā en Prabodha. Wiweka zal dan de heerschappij krijgen en Puruṣa hierdoor de verlossing.

Door de geschiedenis van 's konings huwelijk drukt de dichter uit hoe het met het zoeken naar de waarheid en het geloof gesteld is. Wiweka, het vermogen dat tot de onderkenning der waarheid voeren moet, heeft zich eerst van Upaniṣad, de rechtzinnigheid, afgewend en zich geworpen in de armen der Rede, en hierdoor is het geloof ontaard in dialectiek; eerst als Wiweka tot Upaniṣad terugkeert zullen de rampen van den Saṁsāra ophouden, het geloof hersteld worden en hierdoor de verlossing kunnen aanbreken.

De naam van het tweede bedrijf is Mahāmohapradhānam, het Hoofddoel van Grooten Waan, en het geeft te aanschouwen, hoe, hoofdzakelijk in Benares, Moha het Wiṣṇuïetisch geloof bestrijdt (want dit is volgens den dichter een der middelen tot Verlossing) en aanhangers uitzendt om

de bondgenooten van zijn vijand gevangen te nemen. Verder treedt een ketter op, wonend aan de Ganges nabij Benares, die de Weda's, den grondslag van den Wedānta, verwerpt en volslagen materialist is, het verste waartoe Moha voeren kan. Een der machtigste helpers van dezen is Ahaṁkāra die er het meest toe bijdraagt den mensch in den waan te helpen!

In III, Pāṣaṇḍawiḍambanam, de Belachelijkmaking der Ketterij, zien wij dat het geloof verdorven is. Verschillende ketters (d. z. niet-Wedāntijnen) treden op, elk heeft zijn eigen verkeerd geloof. Hier zegeviert de partij van Moha, want hij heeft de godsdienstig-wijsgeerige denkbeelden bedorven en het Wiṣṇuïetisch geloof, de krachtige bondgenoot van Wiweka, verstoord. De ketters doen niets dan op hun eigen voortreffelijkheid snoeven, op elkander afgeven en elkaar bekijven, totdat zij door dronkenschap vervoerd worden. Dit tooneel moet Indiërs zooveel te sterker treffen, omdat Hindoeïsten (bijna zonder uitzondering), Jaina's en Boeddhisten geen wijn drinken, zoodat het tafereeltje der beschonken kluizenaars hun in sterke mate den indruk geven moet dat de leden der bedoelde sekten onwaardige lieden zijn. En dit is juist wat de dichter wil, zijn eigen sectarisme brengt hem er toe in aanhangers van andere richtingen tegenstanders te zien die aan de kaak gesteld moeten worden. Hij stelt het zoo voor dat hun slecht gedrag veroorzaakt wordt door de verbastering van Çraddhā, het geloof.

Wiwekodyoga, of de Inspanning van Wiweka, is de naam van het vierde bedrijf. Het geloof is hier inmiddels reeds gered uit de handen der Çiwaïetische godin die haar gevangen had. Koning Wiweka roept zijn aanhangers op, een ieder tegen zijn tegengestelden aanhanger van Moha, zoodat het onderscheidingsvermogen thans begint te werken — terwijl op het eind van II Moha de zijnen uitzond — en handelend ingrijpt om hen die Puruṣa verstrikt hebben te verslaan. Wiweka begeeft zich naar Benares, het middelpunt der handeling.

Vijfde bedrijf. De slag heeft plaats gehad; bij Benares heeft Wiweka gewonnen. Het bedrijf heet Wairāgyotpatti, het O.tstaan van Hartstochteloosheid, welke in den mensch geboren wordt, nadat eigenschappen en ondeugden alsook de onrechtzinnige richtingen, welke de partij van Moha uitmaken, overwonnen zijn. Çraddhā beschrijft den veldslag, Manas wordt erdoor zeer bedroefd, want beide partijen zijn zijne nakomelingen, zoodat ook zijne zoons omgekomen zijn. Saraswatī troost het en Wairāgyam komt op, waardoor een stap voorwaarts gedaan is naar de bereiking van het doel; immers Manas heeft nu afstand gedaan van de wereld en het denken gaat zich op het hoogere richten.

In het laatste bedrijf, Jīwanmukti, de Verlossing bij het leven, treedt Puruṣa zelf op, nu Wiweka de heerschappij verkregen heeft. Upaniṣad verhaalt wat zij beleefd heeft, terwijl zij van haar echtgenoot Wiweka gescheiden was, hoe allerlei richtingen haar wel als gezag gebruikten doch haar beteekenis miskenden. Ten slotte had haar dochter Bhagawad-Gītā haar aangespoord den Heer te gaan huldigen. En nu deelt zij Puruṣa mee dat hij de Heer is. Wiweka leert hem zichzelven kennen door het rechte onderscheid te maken tusschen het ik en het niet-ik. Nididhyāsanam zegt dat Upaniṣad, zwanger van een gedachte, Widyā en Prabodhacandrodaya zal baren. Thans wordt Prabodhacandrodaya geboren en het geestelijke licht begint te schijnen.

De allegorie geeft in de beide laatste bedrijven aan dat het licht der ware kennis eerst kan beginnen te schijnen, wanneer Manas zich vereenigd heeft met Wairāgyam, dus als het voorstellingsvermogen zich van de wereld afgekeerd heeft. Dan wordt Puruṣa bevrijd van de banden, door Manas' nakomelingen gesmeed: de mensch keert tot zichzelf in. Zijn ware innerlijk zelf is Puruṣa (of Ātmā) en niet zijn Manas. De Prabodhacandrodaya loopt tot aan het aanvangen der ontwaking en hierom nemen Manas en zijn aanhang een

veel gewichtiger plaats in den gang van het stuk in dan Puruṣa, daar zij gezamenlijk de macht van het voorstellingsvermogen uitdrukken, hetwelk langen tijd verhindert dat de hoogste wijsheid ontstaan kan.

BESPREKING DER PERSONEN. Nadat wij nu den loop van het allegorisch verhaal hebben leeren kennen, zullen wij overgaan tot de afzonderlijke personen en de beide vijandige partijen. De personen zijn mannen of vrouwen naar gelang van de Saṁskṛtsche namen die zij dragen, waardoor het moeilijk wordt er overeenstemmende Nederlandsche woorden voor te kiezen. Bovendien is het al moeilijk genoeg de termen uit zekeren wijsgeerigen gedachtengang van menschen, in aard, ras en denkrichting hemelsbreed verschillend van den onzen, over te zetten in woorden waardoor bij ons dezelfde voorstellingen gewekt moeten worden. Eén ding moet altijd bedacht worden bij dergelijke gevallen: nimmer geeft een term volledig datgene weer wat hij aanduidt, altijd wijst hij slechts een of meer aanzichten ervan aan, en is dus slechts een benadering, een keuze uit een aantal namen die voor de zaak zouden passen. Hierom volgt een tabel met de namen der personen zooals zij voorkomen in het oorspronkelijke en in de vertalingen; de samenvoeging ervan geeft een aantal schakeeringen welke voor elk het begrip vollediger weergeven of althans meer naderen dan één vertaling, die altoos een eenigszins willekeurige uitkiezing blijft.

L. von Schroeder geeft in de bespreking van den Prabodh. in zijn 'Indiens Literatur und Cultur', Leipzig, 1887, dezelfde namen als v. Goldstücker; de opsomming bij Van Limburg Brouwer en Sylvain Lévi is niet volledig, daar beiden geen vertaling geven, doch de eerste een uitvoerige en de tweede een beknopte bespreking.

Behalve de personen die een groote of kleine rol vervullen, komen in den Prabodh. twee andere soorten voor,

waarvan die der eerste wel ten tooneele verschijnen doch niets te zeggen hebben; die van de tweede worden alleen genoemd, maar nemen toch soms een gewichtige plaats in de allegorie in, vooral Māyā. De laatsten zijn in de lijst op blz. 24 met een sterretje aangeduid. De eersten zijn onze figuranten of zwijgenden, de anderen zijn geen rollen, beiden zijn van belang voor den allegorischen of dramatischen loop der gebeurtenissen.

De eerste tabel leert de handelende personen kennen en maakt de beteekenissen hunner namen duidelijk. De tweede geeft de verhoudingen der personen aan, de derde geeft degenen op die geen rol vervullen, verdeeld naar de partijen waartoe zij behooren.

TABEL I.

Saṁskṛt.	Taylor.	Rhode.	Goldstücker.	Hirzel.	Van Limburg Brouwer.	Sylvain Lévi.	Devèze.	Nederlandsche Vertaling.
Puruṣa	Man		Urgeist	Urgeist	Geest	Être	Ame	Oergeest
Wiweka	Reason	ueberlegende Vernunft	Verstand	Nachdenken	Rede	Discernement	Discernement	Onderscheidingszin
Upaniṣad	Revelation	Offenbarung	Offenbarung	Schriftoffenbarung	Openbaring	Théologie	Révélation	Upaniṣad
Mati	Understanding	Ueberlegung	Meinung	Ueberlegung	Redeneering	Raison	Pensée	Rede
Prabodha-(candrodaya)	Intellect	göttliche Erkenntnisz	Begriff	Erkenntnisz	Kennis		Prabodha	Maansopgang der Ontwaking
Manas	Sense	Sinnlichkeit	Vorstellungsvermögen	Verstand	Verstand	Esprit	Manas	Voorstellingsvermogen
Wairāgyam	Retirement	Enthaltsamkeit	Leidenschaftlosigkeit	Enthaltsamkeit	{Onthouding / Zelfverloochening}	Renoncement	Renoncement	Hartstochteloos
Çraddhā	Religion	Religion	Religion	Glaube	Geloof	Foi	Foi	Geloovigheid
Karuṇā	Compassion	Mitleid	Mitleidigkeit	Mitleiden	Medelijden	Pitié	Compassion	Medelijdendheid
Çānti	Tranquillity	Ruhe	Ruhe	Gemüthsruhe	Gemoedsrust	{Piété / Paix-du-Coeur}	Quiétude	Vredigheid
Maitrī	Friendship	Freundschaft	Freundschaft	Freundschaft	Vriendschap	Amitié	Amitié.	Broederlijke Gezindheid
Kṣamā	Patience	Geduld	Geduld	Geduld	Geduld	Patience	Patience	Verdraging
Saṁtoṣa	Contentment	Zufriedenheit	Genügsamkeit	Zufriedenheit	Tevredenheid	Contentement	Contentement	Tevreden Aard
Wiṣṇubhakti	Devotion	Vischnuverehrung	Vishnuverehrung	Wischnulehre	Vischnoedienst	Foi-en-Viṣṇu	Dévotion à Vishṇu	Wiṣṇuvereering
Wastuwicāra	Spiritual Contemplation		Gründliches Urtheil	Gegenstandsbetrachtung	Wezenkennis	Réfléchit-au-Vrai	Esprit Critique	Geest-van-Onderzoek
Saṁkalpa	Volition		Wille	Entschlusz	Besluit	Vouloir	(Volition)	Beslissende Wil
Saraswatī	Saraswati		Beredsamkeit	Redekunst	Redekunst	Doctrine-de-Vyāsa	Sarasvatī	Godin der Rede
Nididhyāsanam	Meditation		Nachdenken	ernste Erforschung			Réflexion	Overpeinzingsstreven
Pratīhārī	Chamberlain		Dienerin	Dienerinn			Portier	Dienares
Sārathi *of* Sūta	Charioteer		Wagenlenker	Wagenlenker	Wagenmenner		Cocher	Wagenmenner
Puruṣa	Man		Bote	Mann	Bode		Ame	Man

Saṁskṛt.	Taylor.	Rhode.	Goldstücker.	Hirzel.	Van Limburg Brouwer.	Sylvain Lévi.	Devèze.	Nederlandsche Vertaling.
Moha	Passion	Princip aller Gemüthsbewegungen	Irrthum	Weltbetäubung	Waan	Égarement	Aveuglement	Waan
Kāma	Love	Sinnliche Liebe		Liebesgott	Liefde	Amour	Amour	Zinnenlust
Rati	Enjoyment	sinnlicher Genusz	Wollust	Wollust	Wellust	Volupté	Volupté	Wellustigheid
Ahaṁkāra	Self-sufficiency	Selbstischkeit, Egoismus	Egoismus	Selbstsucht	Eigendunk	Égotisme	Sentiment de la Personnalité	Ikheidszin
Lobha	Avarice	Geiz	Geiz	Verlangen	Verlangen	Désir	Cupidité	Hebdorst
Tṛṣṇā	Insatiableness	Unersättlichkeit	Habsucht	Gier	Begeerlijkheid	Concupiscence	Avidité	Onverzadelijkheid
Dambha	Hypocrisy	Heuchelei	Scheinheiligkeit	Heuchelei	Huichelarij	Faux-Semblant	Faux-Semblant	Valsche Schijn
Krodha	Anger	Zorn	Zorn	Zorn	Toorn	Colère	Colère	Toorn
Hiṁsā	Injury	Beleidigung	Zerstörungssucht	Gewaltthat	Geweld	Nuisance	Nuisance	Gewelddadigheid
Wibhramawatī	Allurement	Verführung	Verführung	unruhige Eilfertigkeit			Sujette à se tromper	Verleiding
Mithyādṛṣṭi	Delusion	Täuschung	Ketzerei	Falschblick	Vleierij	Hérésie	Hérésie	Dwaalleer
Baṭu	Batu	Batu	Schüler	Schüler	Scholier		Disciple	Leerling
Cārwāka	Materialist	Charwaka	Chârvâka	atheistisch kommunistischer Philosoph	Materialist	Cârvaka	Cârvâka	Materialist
Çiṣya	Pupil	Schüler	Schüler	Schüler	Leerling	Élève	Disciple	Leerling
Digambara	Digambara	Digambar	Digambara	Dschaina-Heiliger	Naaktlooper	Jaïniste	Digambara Jaïniste	Jinistisch Naaktlooper
Kṣapaṇaka			Kshapanaka					
Bhikṣu	Mendicant	Buddhist	Buddhabettler	Buddhistischer Bettler	Bedelaar	Bouddhiste	Mendiant	Boeddhistisch Bedelmonnik
Kāpālika	Kapalika	Kapalika	Kâpâlika	menschenopferner Siwait	Schedelman	Somiste	Çivaïste	Çiwaïetisch Çaktist
Dauwārika	Servant		Thürhüter	Thürhüter			Portier	Deurwachter
Puruṣa	Man	Mann	Bote	Mann			Ame	Bode
Sūtradhāra	Manager	Director	Director	Schauspieldirector			Directeur	Tooneelleider
Naṭī	Actress	Schauspielerin	Schauspielerin	Schauspielerinn			Actrice	Tooneelspeelster
Pāripārçwika	Attendants		Diener	Begleiter			Serviteur	Regisseur

Zooals uit' de vertalingen te zien is, is het zeer moeilijk termen die begrippen uit de Indische wijsbegeerte, zielkunde en zedekunde aanduiden weer te geven in Westersche talen, want dikwijls is geen naam te vinden die het Saṁskṛtsche woord geheel dekt. Ik zal hier enkele vertalingen bespreken. Uit de behandeling der afzonderlijke begrippen zal blijken dat Wiweka niet Reason is maar discrimination en evenmin Verstand of Rede. Upaniṣad is de openbaring omtrent Ātmā in de evenzoo genoemde boeken. Prabodhacandrodaya heet in sommige tekstuitgaven Prabodhacandra, in andere Prabodhodaya. Manas is de zetel van voelen, denken en willen; de meeste vertalingen zeggen te weinig, voorstellingsvermogen omvat alle drie, daar voorstellingen van de drie genoemde soorten kunnen zijn. Religion geeft een verkeerd begrip voor Çraddhā, hetwelk niet een godsdienst is. Zooals beneden besproken wordt is Maitrī niet vriendschap. Devotion is te onbepaald voor Wiṣṇubhakti; Spiritual Contemplation zou eerder Samādhi zijn dan Wastuwicāra. Passion is niet hetzelfde als Moha, maar een gevolg ervan. Ahaṁkāra is meer dan Eigendunk, het is niet verwaandheid over zichzelf, noch zelfzucht: het zoeken van eigen voordeel of genot, doch besef van zichzelf. Unruhige Eilfertigkeit (voor Wibhramāwatī) is zeker ontleend aan de beteekenis van den wortel bhram (ronddwalen), doch het woord beduidt hier verzoeking en die vertaling is verkeerd. Nididhyāsanam is meer dan nadenken, maar aan den anderen kant is het woord een desideratief en geeft het wenschen naar overpeinzing te kennen. Saraswatī heet in den tekst Saraswatī Waiyāsikī, waarom Sylvain Lévi haar Doctrine-de-Vyāsa noemt, toch is zij hier een godin en niet een leer. Ten slotte staat de pāripārçwika evenzoo buiten de dramatis personae als de sūtradhāra en de naṭī. Het is de regisseur, die in andere stukken dikwijls in het voorspel optreedt, in de commentaren wordt hij echter 'het gevolg' genoemd.

In de volgende lijst staan de personen, voor het gemak van het overzicht, met hun familieverhoudingen. Die met een sterretje vervullen geen rol.

TABEL II.

Puruṣa Oergeest, *gehuwd met* *Māyā Begoocheling

zoon Manas Denkvermogen,

gehuwd met *Niwṛtti
zoon Wiweka Onderscheidingszin,
gehuwd met Upaniṣad en met Mati Rede
zoon Prabodhacandrodaya
dochter *Widyā Geheime Leer
zoon Wairāgyam Hartstochteloos
dochter Çraddhā Geloovigheid (moeder van *Dharma Recht)
dochter Çānti Vredigheid
vriendin Karuṇā Medelijdendheid
vriendin Maitrī Broederschap

Aanhangers van Wiweka

Wiṣṇubhakti Wiṣṇuvereering
Wastuwicāra Geest-van-Onderzoek
Kṣamā Verdraging
Saṁtoṣa (*zoon van* Manas) Tevreden Aard
Saṁkalpa Beslissende Wil
Saraswatī Godin der Rede
Nididhyāsanam Overpeinzingsstreven
Pratīhārī (Wedawatī) Dienares (Wedakennis)
Sārathi Wagenmenner

en met *Prawṛtti
zoon Moha Waan

Aanhangers van Moha
Kāma Zinnenlust
(*Mythologisch: zoon van* Māyā)
gehuwd met Rati Wellustigheid
Ahaṁkāra Ikheidszin
zoon Lobha Hebdorst
gehuwd met Tṛṣṇā (Onverzadelijkheid, *schoondochter van* Manas (*mythologisch: dochter van* Rati)
zoon Dambha Valsche Schijn
zoon *Anṛtam Onrecht

Baṭu	leerling van Dambha
Cārwāka	materialist
Çiṣya	zijn leerling
Digambara *of* Kṣapaṇaka	Jinistische naaktlooper
Bhikṣu	Boeddhistisch Bedelmonnik
Kāpālika	Çiwaïetisch Çāktist
Hiṁsā	Geweldadigheid *schoondochter van* Manas *vrouw van:*
Krodha	Toorn
Wibhramawatī	Verleiding
Mithyādṛṣṭi	Dwaalleer

De volgende verpersoonlijkte begrippen hebben geen sprekende rol, maar zij worden genoemd als aanhangers van de eene of de andere partij, en uit hun opsomming valt te leeren welke bondgenooten elke koning onderscheidenlijk heeft, m. a. w. door welke middelen het bereiken van Verlossing bevorderd en belemmerd wordt. Wij hebben dan:

TABEL III.

Māyā (*de echtgenoot van* Puruṣa) Begoocheling
De echtgenooten van Manas: Niwṛtti (*moeder van* Wiweka)
en Prawṛtti (*moeder van* Moha)

Aan de zijde van Wiweka		*Aan de zijde van* Moha	
Widyā	Geheime Leer	Mahābhairawī *of* Kālarātri	Echtgenoote van Çiwa, Godin der Verschrikking
Bhagawad-Gītā	(*dochter van* Upaniṣad)	Pakhaṇḍa [1]	Ketterij
Ṛtambharā	Godin der Waarheid	Adharma	Onrecht
Dharma	Recht, Levensplicht	Mada	Uitzinnigheid, Zinneloos, Dronkenschap
Çama	Gemoedsbeheersching	Rāga	Hartstocht
Dama	Gedragsbeheersching	Pāruṣyam	Ruwheid
Ahiṁsā	Welwillendheid, Geweldloosheid	Anṛtam	Onwaar, Bedrog
Brahmacaryam	Kuischheid	Steya	Diefstal
Satyam	Waarheidszin	Parigraha	Omkoopbaarheid
Asteya	Niet-Roof	Āçā	IJdele Verwachting
Aparigraha	Onomkoopbaarheid	Asūyā	Afgunst
Muditā	Vreugde	Māna	Hoogmoed
Anasūya	Onwangunstigheid	Mātsaryam	Afgunstig
Parotkarṣa	Erkenning van het goede in anderen	Dweṣa	Tweedracht, Haat
Paraguṇādhikyam	Grootmoedigheid	Dainyam	Neerslachtigheid
Mumukṣā	Verlossingszucht	Sneha, Saṁga	Gehechtheid
Yama	Zelfbedwang	Mamatā	Eigenbaat
Niyama	Zelfbeperking	Paiçunyam	Laster
Āsanam	Overpeinzingshouding	Çṛṅgāra	Geslachtsdrift
Prāṇāyāma	Inhouding van den Adem	Anṛtawāda	Leugenachtigheid
Pratyāhāra	Zinnenbeheersching		
Dhyānam	Overpeinzing		
Dhāraṇā	Zelfinkeer		
Samādhi	Geestelijke Vervoering		

[1]) *Skt.* Paṣaṇḍa.

Veel behoeft hier niet bij opgemerkt te worden, want de namen spreken voor zichzelf. Wij zien uit de lijst dat aan de zijde van Wiweka staan o. a.: Widyā, de esoterische leer der Upaniṣads, en Bhagawad-Gītā, het wijsgeerig gedicht, de samenspraak van Kṛṣṇa en Arjuna (een gedeelte van het zesde boek van het Mahābhāratam), welke wel niet tot de Çruti behoort, maar toch vooral bij de Wedāntijnen groot gezag bezit. Çama, Dama, Samādhānam (Samādhi) en Mumukṣā worden door Çaṁkara in zijn kommentaar op Wedānta-Sūtra's I, I, 1 genoemd onder de middelen voor het Brahma-onderzoek. Na even gewezen te hebben op Parotkarṣa en Paraguṇādhikyam, omdat het voor den dichter pleit dat hij deze (letterlijk: verheffing van anderen en overwicht der deugden van anderen) als bepaalde deugden neemt, moet ik wijzen op de acht laatste eigenschappen der eerste rij. Het zijn bepaalde middelen in den Wedānta om de ziel te onttrekken aan de aandoeningen der zinnenwereld en door overpeinzing in voorgeschreven houdingen en volgens vaste regelen haar op Brahma te richten.

Onder de medestanders van Waan vinden wij de Çiwaïetische Bhairawī (een der namen van Durgā) en verder bestaan beide soort aanhangers onderscheidenlijk uit deugden en ondeugden.

Rāga, Dweṣa, Mada, Māna en Mātsaryam zijn zonen van Manas; Asūyā zijn dochter, Āçā, Hiṁsā en Tṛṣṇā zijne schoondochters. De bedoeling hiervan is dat deze hoedanigheden door voorstellingen van aandoeningen enz. gewekt worden of er nauw mee verbonden zijn.

Nadat de lijsten hebben doen zien van wat voor aard de personen zijn die in den Prabodh. optreden en de beteekenis en vertalingen der namen hun allegorische en dramatische strekking aangeduid hebben, zullen wij hen thans in paren of een voor een behandelen en hierbij die samennemen welke òf bij elkaar behooren òf elkanders tegenstelling zijn.

Uit deze beschouwing zal tevens blijken welke wijsgeerige denkbeelden de dichter belijdt. Belijdt, want bij Indiërs gaan godsdienstige en wijsgeerige denkbeelden altijd samen. In het tooneelstuk dat ons onderwerp uitmaakt verdedigt Kṛṣṇa Miçra zijn overtuiging niet door redeneering, noch weerlegt hij zijn tegenstanders met betoogen, doch hij legt zijn denkbeelden neer in sommige personen en laat dezen zegevieren over de anderen, wier ongelijk hieruit moet blijken dat zij niet de rechtzinnige opvatting hebben.

PURUṢA en MĀYĀ. Het hoogste begrip dat in den Prabodhacandrodaya aanschouwelijk voorgesteld wordt is Puruṣa, de Oergeest. Brahma wordt wel genoemd, o. a. reeds in het voorspel en ook de nāndî doelt er op. De eerste çloka ervan luidt gedeeltelijk: "Die Werkelijkheid, door onwetendheid aangaande welke . . . de Driewereld als ether, lucht, vuur, water en aarde verschijnt, ... die innige zaligheid, dat onbevlekte, dat zijn Zelf kent, dat groote overpeinzen wij". En uit deze weinige woorden komt reeds terstond de Wedāntijnsche strekking van het volgende uit. Immers peinzen over, vereeren van, doordringen in den aard van Brahma is het doel van den Wedānta. De Wedānta-Sūtra's vangen ermee aan: "Verder hierom Brahmavorsching" [1]). Ook vereeniging met Brahma, zooals de Wedānta-Sāra 28 zegt: "Het doel is de eenheid van de ziel en Brahma..." Dit eerste gedeelte van het openingsgebed heeft tot onderwerp zoowel het eigenschapslooze, volstrekte, hoogere Brahma als het lagere, met eigenschappen bedeelde. De Wedāntijnen zijn, als alle Indische wijsgeeren, niet bang de consequenties van hun beginselen zoover mogelijk door te voeren. Als Brahma namelijk het eene, ondeelbare, volstrekte is, dan moet Het (de Indiërs zijn zoo verstandig het hoogste aanzicht

---

1) Wed.-Sūtr. I, I, 1; of Brahma-onderzoek, zooals A. Bruining heeft in zijn vertaling van de Brahma-Sūtra's en Çaṁkara's commentaar. Bijdr. T. L. en V. Ned. Ind., 1873—1878.

van het Godsbegrip onzijdig te nemen) ook geen eigenschappen hebben, welke immers verscheidenheid zijn, moet volkomen onafhankelijk zijn en volkomen onveranderlijk, en het is louter: werkelijkheid, bestaan. De Wedāntijnen onderscheiden soorten van werkelijkheid: Parabrahma is de hoogste, al wat vergankelijk is heeft slechts een minder soort, een schijnbare werkelijkheid. Kan er dan naast Parabrahma iets anders bestaan, een wereld van veelheden? Niet naast Het, maar de wereld heeft een minder werkelijk bestaan. De Wedānta kent geen onderscheid tusschen God en de wereld in die mate als bijvoorbeeld Christelijke monotheïsten. De wereld, de dingen zijn alleen verschillend van Brahma in zoover dit eene eenheid is, want hierin, in deze werkelijkheid, is geen versplitsing mogelijk, doch zij hebben geen werkelijk bestaan naast of onder Brahma. Hoe de verhouding tusschen beide is — hiervoor geeft de Wedānta een eigenaardige oplossing. De oorzaak namelijk der betrekkelijke werkelijkheid van de verschijningsvormen is Māyā, de Begoocheling, een kracht of hoedanigheid in zekere mate van Brahma, waardoor Het met eigenschappen bedeeld schijnt te zijn. Het Werkelijk Bestaan is eeuwig verbonden met Māyā, zonder dat Het erdoor verandering ondergaat. Māyā is de oorzaak dat het Heelal, dat een veranderlijk èn afhankelijk (dat is minder werkelijk) bestaan heeft, in het aanzijn komt; of anders uitgedrukt: Māyā is de scheppende kracht die de wereld in het aanzijn roept, en tevens is Māyā de oorzaak dat alle dingen van Brahma verschillend schijnen. Hierdoor verblindt zij den mensch en doet in hem de onwetendheid ontstaan, waardoor de ziel zich van Brahma afwendt en aan de wereld hecht: het niet weten dat het Ik hetzelfde is als Brahma, de onwetendheid waardoor wij den schijn voor werkelijkheid houden en zoowel aan ons zelf als der buitenwereld een afzonderlijk bestaan toekennen. Deze onwetendheid nu is het waarover het eerste vers van het openingsgebed spreekt

en welke ons denken doet dat de wereld een veelvuldigheid is.

Zeer terecht heeft de dichter noch Brahma, noch Māyā als personen laten optreden. Een zoo zuiver onmenschvormig volstrekt Godsbegrip als Parabrahma zou juist zijn wijsgeerige werkelijkheid verliezen door in een Nāmarūpam, met een naam en gestalte, voorgesteld te worden. Misschien heeft hij het ook niet gedaan uit eigen piëteit en om zijn geestverwanten niet te kwetsen, evenals bijvoorbeeld Vondel in zijn 'Lucifer' niet God zelf ten tooneele gevoerd heeft; hoewel het moeilijk te zeggen is of Indiërs dit wel als een heiligschennis zouden opgevat hebben (zoolang althans aan Weda's en Wedānta niet te kort werd gedaan), want uit de alledaagsche — hoewel zeer teekenachtige — vergelijkingen, zooals die van het zout, de klei enzoovoorts, blijkt dat zij hiervoor minder of althans een ander gevoel hadden dan wij. Ook de Begoocheling, eene Heelalsche onwetendheid, is bezwaarlijk voor te stellen. Māyā heeft iets meer te maken met de dramatische personen, daar zij als de echtgenoote van Puruṣa en de moeder van Manas genoemd wordt. Dit berust echter niet op een bepaalde plaats in den Wedānta, maar is afgeleid uit de voorstelling aan deze beide begrippen verbonden, in verband met de Begoocheling, die hun een schijnbestaan verschaft.

Ātmā wordt alleen genoemd in enkele çloka's, hij bekleedt geen plaats in de dramatische of allegorische verwikkeling der handelingen van het stuk; over het geheel komt Ātmā in den Wedānta niet zooveel voor als in de Upaniṣads.

Puruṣa is voor den Indiër volstrekt niet alleen de 'Oergeest' doch ook: man, en vooral: persoon. Het drukt dikwijls verpersoonlijking uit, vooral in samenstellingen. Daarom is het geen bijzondere Wedāntijnsche uitdrukking en staat het in den Wedānta slechts hier en daar als een der namen van de Godheid, die een persoonlijk God uitdrukt. Daar

Puruṣa *de* verpersoonlijking is, vervult hij in den Prabodh. de rol die den Goddelijken en menschelijken Geest voorstelt, en is hiervoor niet bijvoorbeeld Īçwara genomen. De Wedānta stelt het zoo voor: Brahma openbaart zich (door de werking van Māyā) als Īçwara of Puruṣa, dien men in zeker opzicht een persoonlijk God kan noemen, mits men het Wedāntijnsche begrip vasthoudt dat ook deze schijnbaar (namelijk uit Brahma voortgekomen, dus tijdelijk) bestaat. Zoo is de Wedānta een pantheïstisch stelsel, daar hij leert dat al wat bestaat GOD is. Doch wat de fenomenale wereld op zichzelf aangaat, hiervoor geeft zij een theïstische beschouwing en stelt eenen God, meestal Īçwara genoemd, aan het hoofd ervan. Maar zooals de Bhagawad-Gītā zegt: "Van het geborene is de dood zeker en zeker de geboorte van wat sterft" [1]. Īçwara is voortgekomen uit Brahma, hij is geboren en zal dus (als Īçwara) vergaan, hierom behoort ook hij tot de fenomena. Men moet vooral niet te veel hechten aan de uitdrukking persoonlijk God, daar dit slechts gebruikt is ter onderscheiding van Het Volstrekte; 'Wereldziel' geeft Puruṣa wellicht beter weer in Westersche taal, daar het de levende Geest is die alles bezielt. De Wedāntijnen maken geen wezenlijk onderscheid tusschen God en ziel, het laatste is bij hen dat goddelijke dat als mensch leeft. De namen Īçwara (Heer), Puruṣa (Persoon), Prājña (Wijze) geven aan hoe nauw zij God en mensch (niet lichaam, dit beschouwen zij geheel anders) verbinden. Door Puruṣa met Oergeest te vertalen, wil ik te kennen geven dat elke Jīwātmā, elke menschenziel, in hem wortelt; hoewel het, als zooveel vertalingen, slechts een aanzicht van het begrip teruggeeft.

Hoe is Puruṣa nu voorgesteld? Vanzelf vervult hij een kleine rol, daar de ontknooping zijn komen tot bewustwording is en de handelingen der overige personen hierop

---

[1]) II, 27 a.

gericht zijn, zoodat hij meer een lijdelijk doel is. Zooals reeds gezegd, ik houd hem dan ook niet voor den hoofdpersoon — wel voor het hoofdbegrip der allegorie, en hij komt dan ook eerst op in het laatste bedrijf. Daarvóór wordt er wel over hem gesproken, doch niet dikwijls en volstrekt niet alsof hij het middelpunt der handeling zou zijn, degene voor wien allen handelen. In het begin van het eerste bedrijf dan wordt zijn geslacht verhaald, zonder dat er hier van Brahma gerept wordt.

"Gesproten was uit het huwelijk van den Heer met Begoocheling het eerst 'Voorstellingsvermogen', hun welbekende zoon. Nadat deze de geheele driewereld voortgebracht had, verwekte hij hierna verder onze beide geslachten" [1]).

Dit vertelt Kāma aan zijn vrouw en iets later deelt hij mee:

"De echtgenoote van den Oergeest [2]), die geen gemeenschap met haar heeft, Māyā genaamd, heeft zelfs zonder omgang met hem gehad te hebben een zoon, Voorstellingsvermogen, het leven geschonken en achtereenvolgens aan de werelden het aanzijn gegeven. Uit dezen zal vervolgens die Widyā, haar dochter, geboren worden, die haar vader, broeders en zusters en haar geheele geslacht verslinden zal" [3]).

Die Widyā, de geheime leer, is namelijk degene die hij een demone genoemd heeft en die zijn geslacht ten verderve voeren zal.

Wat nu betreft dat Puruṣa en Māyā als echtelieden voorgesteld worden, dit is een dichterlijke voorstelling hunner verhouding, uit welke Manas voortgekomen is, waarover de eerste çloka echter zwijgt. Hier hebben wij duidelijk de reeds besproken Wedāntijnsche opvatting, die Brahma onaangedaan laat door het ontstaan en bestaan der schijnwereld welke door Māyā in het [onwerkelijke] aanzijn geroepen is. Het is echter mogelijk dat de dichter het Parabrahma geheel

---

1) Br., blz. 9, r. 9. 2) Hier Pumān. 3) Br., blz. 11, r. 9.

buiten zijn beschouwing laat en eenvoudig niet van Het spreekt, daar hij zich tot de wereld der verschijnselen (het geopenbaarde) bepaalt, en dan stelt hij Puruṣa voor gelijk aan den mannelijken Brahmā [1]). Buiten den Wedānta vinden wij dezelfde opvatting, bijvoorbeeld in het Wetboek van Manu I, 11: "Wat deze oorzaak betreft die ongeopenbaard is, eeuwig, van aard werkelijk en onwerkelijk, hieruit is voortgekomen die Puruṣa, in de wereld als Brahmā bekend". Uit Manu XII, 122 blijkt dat Puruṣa de wereldbestuurder is en de geopenbaarde God: "Als de gebieder van alles..... [leere men] den hoogsten Puruṣa kennen". Evenzoo de Bhagawad-Gītā VIII, 22: "De hoogste Puruṣa.... in hem bevinden zich alle wezens en door hem wordt het Heelal doordrongen". En Bhag. XV, 4: ".....naar dien eersten Puruṣa ga ik, vanwaar de oorspronkelijke uitstrooming uitgevloeid is". Ook in de Gītā wordt Puruṣa gelijk gesteld aan Brahmā, namelijk XV, 16: "Deze twee Puruṣa's zijn er in de wereld: de vergankelijke en de onvergankelijke; de vergankelijke [bestaat uit] alle dingen, onbewegelijk [2]) wordt de onvergankelijke genoemd". Het volgende vers spreekt dan van het Brahma: "Doch de hoogste Puruṣa is een ander, het 'hoogste Zelf' genoemd, de eeuwige, de Heer, die het werelddrietal doordringt en draagt".

Als wij in het oog houden dat Puruṣa een verpersoonlijking is en er niet alleen een Godsvoorstelling aan verbinden, zal het ons minder vreemd lijken dat een weinig verder Mati aan haar echtgenoot Wiweka vraagt: "Sire, hoe kan de hoogste Heer, daar het van hem heet dat hij aangeboren zaligheid, een schoone geaardheid en eeuwigen glans heeft en zijn werk zich in de gansche driewereld openbaart, dan door boozen gebonden en in den oceaan van den grooten waan geworpen zijn?" [3]) Tevoren was reeds gezegd:

---

[1]) Puruṣa is dan (niet als Jīwātmā) gelijk aan Īçwara.

[2]) Of: in de schijnwereld staande. [3]) Br., blz. 14, r. 8.

"En door hem, onzen vader (Manas), die onder invloed van Ikheidszin staat, is de Heer der Wereld, de Vader (Puruṣa), eerst gebonden, en toen hij gebonden was hebben Waan en de zijnen zijn banden stevig aangetrokken" [1]). Dit klinkt weinig goddelijk, maar Puruṣa verpersoonlijkt immers zoowel de Wereldziel als de menschelijke ziel, die door slechte eigenschappen gebonden wordt en meegesleept in het aardsche leven. Hierdoor is hij door Māyā geworden tot het bewustzijn der persoonlijkheid, dat zich vereenzelvigt met het lichaam en de buitenwereld in betrekking hiermee beschouwt. Alles zuivere Wedānta, namelijk dat de Begoocheling of Onwetendheid de ziel er toe brengt zich met hare voertuigen één te gevoelen in plaats van met Brahma.

Het voortbrengen van het Heelal, het ontstaan en bestaan der wisselvallige wereld wijzigt Brahma zelf niet en is dus schijnbaar, doch de wereld kent zich eene (van God uit gezien, eene betrekkelijke) werkelijkheid toe en houdt alle veranderingen en vergankelijke schijngestalten voor waar. Hierom denkt de Oergeest, de hoogste der openbaringsvormen, dan ook, zooals Wiweka zegt: "In de voorstellingen, uit het voorstellingsvermogen voortgekomen, vervallen, is de Heer, ofschoon wetend, in een slaap van onwetendheid geraakt, wordt heen en weer geslingerd en ziet deze talrijke droombeelden: Ik ben geboren, dit is mijn vader, mijne moeder, mijn grond, mijn vrouw, mijn geslacht, mijn zoon, mijne vrienden, mijne vijanden, mijn goed, mijne kracht, mijne wetenschap, mijne geliefden en verwanten" [2]). Zoo is Puruṣa door Māyā geworden tot het menschelijk bewustzijn. Hierbij is in het oog te houden dat de Wedāntijn, als elke Indiër, in beginsel geen scheiding maakt tusschen makrokosmisch en mikrokosmisch: subject en object zijn bij hem

---

[1]) Br., blz. 13, r. 5. [2]) Br., blz. 16, r. 14.

zoowel Heelalsch als menschelijk. Puruṣa is dan ook èn het Goddelijk èn het individueel bewustzijn — maar individueel doordat en zoolang het gevangen is in den waan der begoochelende onwerkelijke versplitstheid. In geen geval is Puruṣa het hersenbewustzijn, hetwelk in de hersenen werkt om de prikkels der zintuigen op te nemen en te beantwoorden en de lichaamsdeelen te bewegen. Dit bewustzijn is in het brein en gebruikt het zenuwstelsel, doch de ziel woont in het hart, zooals Wed.-Sūtr. II, III, 24 zegt: "…. woont in het hart", en in den commentaar hierop wordt dit bevestigd met aanhalingen uit Praçna-Up. III, 6: "Deze ziel is in het hart….", Chānd.-Up. VIII, 3, 3 en Bṛh.-Up. IV, 3, 7, welke hetzelfde behelzen. Ziel heet daar Ātmā, maar Kṛṣṇa Miçra heeft niet het naamstelsel der Upaniṣads doch in zekere mate zijn eigen, waarover hieronder nog iets gezegd wordt.

De Wedānta leert niet dat — om het plastisch uit te drukken — God in een aantal zielen verdeeld wordt, doch dat elke ziel God is, slechts schijnbaar door een persoonlijkheid omhuld en afgescheiden; Māyā beperkt het bewustzijn, zoodat het zich voor een afgescheiden eenheid houdt.

Verwijt men mij dat in het bovenstaande de woorden Brahma, Ātmā en Puruṣa wat door elkaar genomen zijn, dan is de bespreking geslaagd — want, zonder te willen beweren dat Kṛṣṇa Miçra deze woorden verwart en zonder evenmin een beoordeeling van den Wedānta te willen geven (waartoe ik mij onbevoegd weet), wil ik er mede te kennen geven dat deze begrippen (namelijk hetgeen wij ervan bevatten kunnen, niet de Wezens waarvan wij ons die begrippen vormen) in elkander kunnen overgaan. Trouwens, wij moeten ons altijd wachten ons het afgetrokkene plastisch te denken en wel in het oog houden het verschil tusschen het afgetrokkene en onze voorstelling ervan. Ten slotte, wie vermeet zich te denken dat hij de verhouding tusschen het volstrekte en het betrekkelijke begrijpen en uiteenzetten kan?

Eerst in het zesde bedrijf treedt Puruṣa zelf op. Aan Wiṣṇuvereering dankt hij het dat hij den woelingen der zelfzucht te boven is gekomen. Verder draagt Upaniṣad bij tot zijn bewustwording, want naar aanleiding van een verslag over hare ontmoetingen met de verschillende wijsgeerige scholen ontwikkelt zij haar denkbeelden omtrent den Heer en dan zegt Puruṣa: "Vrouwe, door uwe gunst wensch ik te weten wie die Heer is" [1]). Hierop antwoordt Upaniṣad: "Wie zal een antwoord geven aan den onwetende die als het ware blind is?" Puruṣa verheugd: "Hoe! ben ik zelf de Puruṣa, de Hoogste heer?" Upaniṣad bevestigt dit: "Ja, want daar is geen eeuwige Geest (Pumān) behalve u. Gij zijt niet verschillend van God, den hoogsten Oergeest. Gij toch zijt door de beginlooze Begoocheling (van hem) gescheiden, evenals het spiegelbeeld der zon in een watervlak een verdubbeling is" [2]). Nog steeds begrijpt Puruṣa het niet: "Van mij die versplitst en verdeeld ben, tot ouderdom en dood bestemd, zegt deze godin (Upaniṣad) dat mijn wezen is Satyānandacit" [3]). Dit wordt namelijk anders van Brahma gezegd, en weer blijkt dat Puruṣa in wezen gelijk is aan Brahma. Onderscheidingszin verklaart het hem: "Als ge onderscheiden hebt: Ik ben werkelijk, doch de buitenwereld is niet werkelijk, en door middel van uw denken de vernietiging der voorwerpen tot stand hebt gebracht en als het Zelf, dat gedachte is, alsmede de beteekenis van 'gij' gekend wordt en het 'Tat twam asi' gehoord wordt, dan openbaart het innerlijke licht de oneindige zaligheid die oprijst" [4]). De innerlijke verlichting ontstaat dus doordat de menschengeest zich als subject, zich als één met andere subjecten en één met Brahma, leert kennen, zoodat hij zich niet langer vereenzelvigt met het object, maar zich van de buitenwereld onder-

---

[1]) Br., blz. 114, r. 1. [2]) Ald., t, r. 6. [3]) Ald. r. 13; gewoonlijk heet het Sadānandacit: Werkelijkheid, Zaligheid en Denken.

[4]) Br., blz. 114, r. 18, blz. 115, r. 1.

kent. En het 'Tat twam asi' (Dat zijt gij) is de groote spreuk van den Wedānta; het komt herhaaldelijk in de Wedānta-Sūtra's voor en ook o. a. Wedānta-Sāra 167; het is ontleend aan Chāndogya-Up. VI, 8, 7; 9, 4 enz. Tat is letterlijk Dat, dat is Brahma, twam is de innerlijke ziel, het subject, en de spreuk houdt in de gelijkheid van Brahma en de ziel, den hoofdinhoud van den Wedānta. Terwijl Puruṣa over de laatste woorden peinst treedt Prabodhacandrodaya op; thans is alle onwetendheid en gevoel van verdeeldheid en gescheidenheid bij Puruṣa verdwenen en zijne Verlossing kan aanbreken.

De Wedāntijnsche Verlossing is bevrijding uit het waandenkbeeld dat de ziel afgescheiden is van Brahma, en ontstaat als deze gedachte vernietigd is en de ziel geheel opgaat in en zich hereenigt met Brahma. Zoolang dit niet het geval is, is de ziel onderworpen aan den Saṁsāra, den levenskringloop of herbelichaming, en mukti (verlossing) is het ophouden hiervan. Door Māyā verstrikt, meent de ziel dat zij hetzelfde is als hare tijdelijke bestaansvormen en vergeet dat zij (twam genoemd in Tat twam asi) oorspronkelijk volkomen gelijk is aan Brahma (Tat genoemd.) Dit houdt niet in dat de Wedāntijnsche eschatologie louter verstandelijk is, want zich (in gedachte) van de wereld afscheiden voert tot de strengste zedelijkheid, zooals blijken kan uit de vereischten van den verloste, die alle ondeugden afgeschud moet hebben voordat zijn bevrijding volledig kan zijn — maar toch is het in wezen een verrichting van het denken, van het bewustzijn, dat zich met het Goddelijke één gaat voelen.

Daar ons tooneelstuk den *opgang* van de geestelijke maan behelst wordt de Verlossing zelf er niet in beschreven. Wel wordt erin gezegd dat Wiweka de dwaalmeeningen vernietigt, doordat hij Moha's heerschappij ten onder brengt, en zoo de Verlossing mogelijk maakt. Hij leert ten slotte aangaande het afhankelijk bestaan der geschapen wereld: "Men

weet zelfs niet dat al wat maar meetbaar is, op de wijze van eene pot en dergelijke, een maaksel is.... Zooals de maan in het water, steden in de lucht, als een droom, een betoovering is de wereld, een ding dat nagegaan kan worden (dus niet de ondoorgrondelijke oorzaak), iets onwerkelijks, aan ontstaan, vergaan enzoovoorts onderworpen...." [1]). Zijn woorden behagen Puruṣa, die spoedig hierop de Verlossing bereikt.

Tot nog toe is er alleen sprake geweest van den Wedānta in het algemeen, maar deze telt verschillende scholen of secten. Hoewel er in den Prabodh. niet zoo heel veel over Puruṣa staat, kunnen wij toch uit hetgeen er over gezegd wordt opmaken dat Kṛṣṇa Miçra een volgeling van Çaṁkara, den grooten commentator van de Wedānta-Sūtra's, den stichter van het a d w a i t a-stelsel, is. Een onafhankelijk navolger, die zijn eigen inzichten, of misschien alleen zijn eigen naamstelsel heeft. Immers, zooals reeds opgemerkt, hij beschouwt Puruṣa niet geheel op dezelfde wijze als Çaṁkara; aan den eenen kant neemt hij Puruṣa geheel gelijk aan Brahma en spreekt van een hooger en een lager, aan den anderen stelt hij hem gelijk met Jīwātmā, de verbijzonderde menschenziel.

De school die na den adwaita de voornaamste is, ofschoon haar aanhang toch veel kleiner is, is die van Rāmānuja, de wiçiṣṭādwaita-Wedānta. Maar hiertoe kan Kṛṣṇa Miçra, wegens zijn denkbeelden over den toestand van den verloste, niet behooren; want de ziel waarvan Rāmānuja spreekt is individueel, bij hem is mokṣa (verlossing) bevrijding uit den Saṁsāra, den kringloop der aardsche bestanen, en overgang tot een hemelleven bij Brahma, waarin zij echter haar afzonderlijk bestaan behoudt. Bij Çaṁkara evenwel is mokṣa geheel iets anders: de ziel wordt geheel vereenzelvigd en één met het ondeelbare Brahma, waarvan zij slechts door Māyā tijdelijk en schijnbaar geschei-

[1]) Br., blz. 111, r. 18, blz. 112, r. 1.

den is geweest. Hierom heet zijn stelsel dan ook adwaita: non-dualistisch; wiçiṣta beteekent verscheiden, daar Rāmānuja's Brahma eigenschappen bezit, in tegenstelling tot dat van Çaṁkara dat volstrekt één en eigenschapsloos is. Nu blijkt uit het eind van het zesde bedrijf dat Puruṣa, die bij Kṛṣṇa Miçra ook voor Jīwātmā, de individueele ziel, staat, dezelfde is als Parameçwara, de Hoogste Heer, dat is Brahma bij Çaṁkara. Uit de voorstelling van Puruṣa zelf en zijn Verlossing is dus bewezen dat onze dichter hierin tot Çaṁkara's school behoort.

In een ander opzicht is Kṛṣṇa Miçra een geestverwant van Rāmānuja [1]) of heeft althans daarin dezelfde denkbeelden als de aanhangers van dezen, want Rāmānuja wordt gesteld in de twaalfde eeuw, dus na onzen dichter. Het punt van overeenkomst is het Wiṣṇuïsme: de Rāmānuja's vereeren Wiṣṇu als hoogsten God en ook Kṛṣṇa Miçra doet dit. Wiṣṇubhakti is noodig voor de bereiking van het doel der handelingen en verder blijkt dikwijls dat de dichter een Wiṣṇuïet is. Men kan hem echter geen wiçiṣṭādwaita-Wedāntijn noemen, daar er in den Prabodh. geen sprake is werkelijkheid en eeuwigheid toe te kennen aan de afzonderlijke Jīwātmā's.

Dat Kṛṣṇa Miçra niet tot de derde soort Wedāntijnen, de dwaita's, behoort, volgt uit het voorafgaande, want een dualist, die Puruṣa en Prakṛti, geest en stof, als geheel van elkander verschillend scheidt, is hij in het geheel niet, en het zal wel niet noodig zijn dit afzonderlijk aan te toonen.

Met opzet is zoolang bij Puruṣa stil gestaan, omdat dit hier het hoofdbegrip der Wedāntijnen vertegenwoordigt. Nu Kṛṣṇa Miçra's richting eenmaal vastgesteld is, is het in het vervolg overbodig dit bij de volgende personen te herhalen, en er zal alleen hier en daar opgemerkt worden waar de

---

[1]) Zie o. a. H.H. Wilson, Works, London, 1861, I blz. 35 vlg.; Max Müller, Six Systems of Indian Philosophy, London, 1899, blz. 243 vlg.

teekening der personen de leer van den Wedānta bijzonder duidelijk doet uitkomen of ervan afwijkt.

WIWEKA en MOHA. Overgaande tot deze beiden, krijgen wij te doen met personen die in den Prabodh. veel belangrijker dramatische rollen spelen dan Puruṣa, vooral de eerste, doch verpersoonlijkingen zijn van begrippen die in wijsbegeerte en godsdienst van lager orde zijn. Het zijn eigenschappen die wel tot het godsdienstig en wijsgeerig, doch ook tot het zedelijk denken behooren en hierom komen zij, onder meer redenen, niet veel voor in den Wedānta, want dit, zooals het geheele Hindoeïsme, bezit lang niet zulk een uitvoerig zedekundig stelsel als bijvoorbeeld het Boeddhisme. In den Sāṁkhya en ook in den Yoga wordt meer over Wiweka gesproken dan in den Wedānta. Toch is dit ook in laatstgenoemd stelsel een onmisbare eigenschap om de Verlossing, den Mokṣa, te verkrijgen. Çaṁkara in zijn commentaar op Wed.-Sūtr. I, I, 1, en ook de Wedānta-Sāra [1]) zegt: "De vereischten zijn: het onderscheidingsvermogen voor eeuwige en tijdelijke dingen.... Wat vooreerst het onderscheidingsvermogen voor eeuwige en tijdelijke dingen betreft, zoo verstaat men er onder het onderscheiden van het Brahma als het eeuwige ding en al het andere als het tijdelijke".

Wiweka is het onderscheidende, schiftende vermogen, maar er is nog een andere beteekenis welke in het woord ligt en die het ook als bijgedachte heeft: eenzaamheid, afzondering, vanhier zelfs kluizenaarsleven. Dit laatste komt wel niet duidelijk uit in het stuk, en Wiweka wordt ook niet als kluizenaar doch als koning voorgesteld, maar toch wordt die bijgedachte gevoeld bij wat hij spreekt, daar hij zich voortdurend nogal spreukmatig uitdrukt en als iemand die in zijn eigen gedachten verdiept is.

---

[1]) 14 en 15.

Wiweka dan is de hoofdpersoon van het stuk, al komt hij niet zooveel op als de held meestal in tooneelstukken doet. Zijn stelling wordt reeds daardoor aangegeven dat hij de goede en bevriende koning is, hij die het recht aan zijne zijde heeft. De macht van hetgeen hij verpersoonlijkt blijkt uit het feit dat hij koning is. Zijn karakter komt het duidelijkst uit in hetgeen hij zegt in het eerste bedrijf: als men hier achter elkander leest wat hij zegt, zonder het als antwoorden of de helft van een samenspraak te beschouwen, krijgt men den indruk zedekundige en menschkundige uitspraken te lezen, die tot onderwerp hebben de onwaarde der dingen.

Ik vertaal zijn naam met Onderscheidingszin, om een manlijk woord te hebben. Zijn onderscheidend vermogen toont hij o. a. in het tweede bedrijf, waar hij spreekt over de oorzaak dat de Puruṣa in zoo droevigen toestand gekomen is. Zoo zegt hij aan zijne echtgenoote Mati: ".... Zichzelf heeft hij, de Pumān, zelfs vergeten door in aanraking te komen met de Begoocheling" [1]). "Heeft de Begoocheling dan zelfs wel zulke overmacht over dien zoo van licht schitterenden God?" [2]), vraagt Mati, en Wiweka antwoordt: "De God, glanzend als het edelsteen van bergkristal, is door die bovenmatige lage [Begoocheling] tot zekere [uiterlijke] vervorming gebracht, niet gepaard met eene [innerlijke] verandering. Wel wordt zijn glans geenszins verminderd doordat hij door haar omvat is, maar...." [3]).

Van tegenovergestelden aard is zijn tegenstander Moha, Waan, meestal Mahāmoha geheeten. Brallend treedt hij op in het tweede bedrijf (in de andere komt hij niet voor). Hij scheldt op wie gelooven aan ziel of onsterfelijkheid: "O, de onverstandigen zijn buitensporig! Want zoo [denken zij]: er is een ziel met een vorm welke van het lichaam verschilt,

---

[1]) Br., blz. 14, r. 15. [2]) Br., blz. 15, r. 1. [3]) Ald., r. 5.

die na uit de wereld heengegaan te zijn, de vruchten ervan geniet" [1]). Nadat hij zoo voortgegaan is hoort hij de ketters met elkander spreken, wat hem zeer bevalt; hij verheugt zich in de verstoring van het geloof. Hij laat zijn aanhangers tegen Wiṣṇuvereering waarschuwen en zendt hen af tegen aanhangers van Onderscheidingszin. Volgens Kṛṣṇa Miçra's voorstelling is hij de zoon van Manas en Prawṛtti, dat is Voorstellingsvermogen en Werkzaamheid (over dezen naam zie beneden), en de kleinzoon van Oergeest en Begoocheling. Hij is een functie van Voorstellingsvermogen, als het gepaard gaat met Werkzaamheid of energie en als Onderscheidingszin er niet mee vereenigd is, want dit is de tegenpartij. In de wijsbegeerte is het de mikrokosmische weerkaatsing van Māyā, de Heelalsche Begoocheling wordt in het menschelijk denken tot verblinding of waan. Evenals de makrokosmische Māyā den Jīwātmā, de menschelijke ziel, omsluiert en afhoudt van den Paramātmā of het Brahma, zoo doet Moha dit in elk mensch in het bijzonder, terwijl hij bovendien het lagere persoonlijke bewustzijn door de aandoeningen der zinnen misleidt en afsluit van den Jīwātmā, waardoor de mensch denkt dat hij zijn aandoeningen en voorstellingen en zelfs zijn lichaam is, in plaats van dat hij de Jīwātmā is, in verschillende koça's, lichamen of eigenlijk scheeden, gehuld.

In het vierde bedrijf richt koning Wiweka zich in gedachte tegen Moha en geeft dezen de schuld van de dwalingen waarin de zielen vervallen zijn. "De oorzaak ervan is de onwetendheid van Waan, die het rad van den levenskringloop wentelt, en kennis alleen van het zijn maakt een einde eraan. Want tot het uitroeien en vernietigen van dien boom des levenskringloops, den wortel der onwetendheid, is geen ander middel dan het 'Dat zijt gij' te kennen" [2]). Hierop

---

[1]) Br. blz. 27, r. 2. [2]) Br., blz. 69, r. 15.

wijst de koning in dit bedrijf aan welke aanhangers van hem tegen aanhangers van Waan moeten uittrekken. Er is daarin wel 'onderscheiding' te vinden, maar wij zullen deze volgelingen afzonderlijk vermelden.

In het eind van IV brengt Wiweka hulde aan Wiṣṇu, waarin het sectarisme uitkomt en het Wiṣṇuïsme voorgesteld wordt als de begunstigster van het onderscheidingsvermogen.

Daar in het zesde bedrijf de overwinning op Waan reeds behaald is heeft Wiweka zich hier slechts bezig te houden met zich te richten tegen den invloed van Māyā en haar werktuig Moha, die de verschillende dwaalstelsels in het leven geroepen heeft en de Verlossing tegenhoudt. Zoo zegt hij: "Evenals ijzer, uit zijn aard onbewegelijk, zich gedwongen, van bewustzijn verstoken, in de nabijheid van een magneet beweegt, doet heerschappij van de Begoocheling, in het werk gesteld door den blik van den Alziende — zoo is de heerschappij van den Heer — de werelden ontstaan" [1]. "Slechts door hem te kennen die de zeven werelden, door hun eigen aard vergankelijk en en uit duisternis bestaande, verlicht, komt men tot de overzijde des doods. Er is geen ander pad om de Verlossing van bestaan te verkrijgen" [2].

UPANIṢAD en MATI zijn beiden echtgenooten van Wiweka, maar zij zijn elk van zeer verschillend karakter. De eerste vertegenwoordigt de rechtzinnige leer, niet de heilige boeken doch de geopenbaarde Ātmākennis. Als Schrift zijn de Upaniṣads het wijsgeerige deel der Weda's, *de* heilige boeken, en de Wedānta berust er op en heeft veel aanhalingen uit de verschillende Upaniṣads. Zoo zegt de Wedānta-Sāra 1: "Onder Wedānta wordt verstaan wat de Upaniṣads als gezag heeft". Dat de Upaniṣads ook elders zeer hoog aangeschreven staan bewijst o.a. Mān. Dh. Ç. VI, 29b: "en om volkomen vereeniging met het Zelf te verkrijgen [bestudeere hij] de ver-

---

[1]) Br., blz. 108, r. 12. [2]) Br., blz. 109, r. 1.

schillende Schriften der Upaniṣads". In ons stuk stelt zij voor de leer dier schriften en wel niet alleen een stelsel, doch ook de geestelijke gezindheid die deze leer bezielt en als gevolg van haar bestudeering bij den mensch heerscht. Revelation, Offenbarung, Schriftoffenbarung, Openbaring, Révélation geven het begrip slechts gedeeltelijk weer, en bovendien heeft openbaring in het Westen toch eenigszins een andere beteekenis, zoodat deze vertalingen een on-Indischen indruk kunnen geven. Een Brāhmaan zei mij dat hij 'Spirituality' de beste vertaling vond, namelijk Geestelijkheid in idealistische beteekenis.

Dat beiden voorgesteld worden als de gemalinnen van Wiweka is een vinding van den dichter; trouwens het zijn geen mythologische personen, zoodat er van een huwelijksvoorstelling streng genomen geen sprake kon zijn. De verhouding is overigens gelukkig gekozen en past zeer goed bij den geheelen gedachtengang, want voor den rechtzinnigen Indiër moet het onderscheid tusschen het werkelijke en het onwerkelijke samengaan met de kennis der leeringen der Upaniṣads. Maar Wiweka heeft zijn eerste echtgenoote verstooten voor Mati. Deze allegorie beteekent duidelijk dat de onderscheidingszin achteruitgegaan is, doordat hij niet langer gepaard gaat met de heilige leer, en thans slechts met verstandelijke redeneeringen en overwegingen samengaat. De voorspelling is dan ook dat Widyā en Prabodha eerst geboren zullen worden als de koning weer Upaniṣad tot zich neemt. De dochter van Upaniṣad is Bhagawad-Gītā, een zinnebeeld waarmee de dichter aanduidt dat de Gītā voortgekomen is uit de Upaniṣads.

Ook Upaniṣad komt eerst in het laatste bedrijf op. Zij beschrijft haar ongelukkigen toestand terwijl zij van Wiweka gescheiden was. Zij verhaalt haar ervaringen bij de verschillende richtingen en onrechtzinnigen met wie zij in aanraking gekomen was en wien zij telkens verkondigd had: "Hem, uit wien alles ontstaan is, waarin het rust, waarin het

wederom opgaat, door wiens glans de schepping verschijnt, wiens heerlijkheid met eigen zaligheid straalt, den vredigen, eeuwigen, niet-handelenden Schepselenheer, tot wien de zaligen, die van het duister der tweeheid bevrijd zijn en hierdoor hun doel bereikt hebben, gaan om niet weder te keeren, dien Oergeest prijs ik" [1]). Als Upaniṣad zoo haar denkbeelden over God meegedeeld heeft is Pūrwa-Mīmāṁsā, de verpersoonlijking van een der stelsels, het er echter mee niet eens, daar deze niet kan instemmen met de gedachte dat God niet handelend zou zijn; want de Pūrwa-Mīmāṁsā behandelt voornamelijk Karma, waarmee alle godsdienstige handelingen de offerplechtigheden, bedoeld worden. De Karma's bewerken de Verlossing en zijn de oorzaken die alles bewerken, zoodat zij eenigszins de rol van een godheid vervullen, waarom deze Mīmāṁsā wel voor atheïsme gehouden wordt. Als er dus een God is dan moet hij handelen, redeneert de offerkunde. Onder het gevolg behoort Kumārila Swāmī (elders geheeten Kumārila Bhaṭṭa), de stichter van een secte der Mīmāṁsika's. Hij onderscheidt twee Puruṣa's: "Godin, zij (Upaniṣad) vereert niet een Puruṣa die met handelingen verbonden is, doch een Heer die niet handelt en de gevolgen [van het handelen] niet smaakt, en deze Heer staat niet in verband met handelingen" [2]). Op een vraag van een der aanwezigen antwoordt Kumārila dan ook dat er twee Puruṣa's zijn en hij beschrijft hen, tot voldoening van Oergeest (de dramatis persona), waaruit blijkt dat de Wedāntijnsche schrijver niet ver van de Mīmāṁsā afstaat, vooral niet van Kumārila, al is Upaniṣad het niet geheel eens met Pūrwa-Mīmāṁsā. Het godsbegrip van de Upaniṣads is het volstrekt onveranderlijke, dus ook niet-handelende Brahma.

De dichter laat Upaniṣad, en ook haar dochter Bhagawad-Gītā, voor een belangrijk deel bijdragen tot de bewust-

---

[1]) Br., blz. 107, r. 18, blz. 108, r. 1. [2]) Br., blz. 110, r. 9.

wording van Puruṣa, hij wil hiermee te kennen geven dat het rechte geloof, dat in de leer der Upaniṣads vervat is, onmisbaar is om tot Verlossing te komen.

Mati is de Rede, de redeneerende verstandelijkheid die koel nadenkt en overlegt. Zij verpersoonlijkt geen bijzonder wijsgeerig of zielkundig begrip uit den Wedānta of de Indische wijsbegeerte in het algemeen. Hierom speelt zij ook geen gewichtige rol in den Prabodh., doch het tweede huwelijk van Wiweka met haar beteekent een trap in het menschelijk denken, zooals reeds bij de bespreking van den gang van het stuk gezegd is. Niet zeer vrouwelijk, maar wel passend bij haar karakter, geeft zij dadelijk toe als de koning haar meedeelt dat zij hem moet verlaten ter wille van zijn eerste vrouw.

MANAS is in de Indische wijsbegeerte het zieleorgaan dat de zetel is van denken, voelen en willen. Het is moeilijk gelijk te stellen met een bepaald begrip der Westersche zielkunde en hierom is het bezwaarlijk een goede vertaling ervoor te geven. Het is een verbinding tusschen den Jīwātmā en de zintuigen, waarom het ook antaḥkaraṇam, innerlijk orgaan, heet, dat door zijn opmerken of niet opmerken de indrukken der zintuigen al of niet overbrengt naar de ziel [1]). Het is dus dat deel van het bewustzijn, dat de gewaarwordingen, gevoelens, aandoeningen en voorstellingen opneemt, bevat en verwerkt. Manas is een der Upādhi's (beperkende substraten) van den Ātmā, het Zelf, de Upādhi's zijn dat gedeelte van den mensch hetwelk niet-Ātmā is en dezen afscheiden van Brahma.

Dit laatste is de reden dat in den Prabodh. Māyā de moeder van Manas is, omdat die afscheiding een begoochelende onwerkelijkheid is. Puruṣa wordt zijn vader genoemd. Het is

[1]) Naar Çaṁkara's commentaar op Wed.-Sūtr. II, III, 32. Over Manas zie o.a. P. Deussen, System des Vedânta, Leipzig, 1883, blz. 355, vlg. en Wed.-Sāra 80 en 84.

gehuwd met Prawṛtti en Niwṛtti, wier namen lastig weer te geven zijn. Prawṛtti is voortgang, werkzaamheid, en haar verbintenis met Manas geeft aan hoe het gedachtebeelden doet ontstaan en ook tot handelen drijft; uit dit huwelijk is Waan geboren: de zoon van misleidende voorstellingen en van misleidende zucht tot handeling. Niwṛtti is terugkeer, niet-werkzaamheid, de beteekenis van het woord is reactie, het ongedaan maken van een handeling; haar zoon is Wiweka, daar zij, de tegenhangster van den prikkel tot handelen, zooveel is als bespiegeling, die het aanzijn schenkt aan het onderscheiden. Als nu Wiweka overwint, wordt de aanhang van Moha gedood en is Manas bedroefd om het verlies van hen die ook zijn nakomelingen zijn. "O, mijn zonen! waar zijt gij heengegaan? Geeft mij de vreugde u weder te zien! Och, och, knapen, Hartstocht, Haat, Zinneloos, Hoogmoed, Afgunstig en de anderen, omarmt mij! . . . Waar zijn mijne dochters Afgunst, en de overigen heengegaan, of mijne schoondochters IJdele Verwachting, Gewelddadigheid, Onverzadelijkheid en de anderen?" [1]) Hij wil zich van het leven berooven, waarbij Saraswatī (over wie later) hem tracht te troosten door hem te wijzen op het onvergankelijke Brahma. Door deze troostredenen en de komst van Wairāgyam komt het Manas tot zichzelf. Saraswatī dringt er op aan dat het de godsdienstige lijkplechtigheden verrichten zal en zich met zijn vrouw Niwṛtti weer vereenigen zal, want de bijstand van de vrouw is noodig voor de offerplechtigheden. Manas belooft dit te doen en ook zich te voegen bij Wiweka en diens aanhangers. Manas heeft zich dus afgewend van de dwaling (Waan) en begeeft zich tot Onderscheidingszin en Niwṛtti.

Om uit te drukken dat Manas de zetel is van het gevoel, wordt het eerst weenend en later verheugd voorgesteld. Behalve gemoedsaandoeningen heeft het ook gedachtevoor-

---

[1]) Br., blz. 89, r. 13.

stellingen en deze denkende functie komt uit doordat het gehoor geeft aan de overtuigende woorden van Saraswatī en van Wairāgyam. Als Manas vrede verkregen heeft, zegt Saraswatī, zal de menschelijke ziel (met de eigenaardige uitdrukking 'Kenner des Velds' [1]) genoemd, waarin het Veld het niet-ik of de buitenwereld is) haar waren aard van vereenigdheid met God verkrijgen. "Door vereeniging met u is zelfs de eeuwige [Ātmā] onderhevig aan geboorte, dood en ouderdom, ofschoon die god (Ātmā) één is, is hij schijnbaar veelvuldig in de werkingen van het denken, evenals de zon, wier weerkaatsing vermenigvuldigd wordt in de baren van de zee. Indien gij eenigszins in rust blijft, mijn zoon, en uw verstrooide werkingen samentrekt schijnt Ātmā als de zon in een helderen spiegel (dus niet versplitst) en wordt met zijn aangeboren zaligheid vervuld" [2]).

Deze laatste woorden geven eindelijk aan hoe Manas bijdraagt tot de ontknooping van het stuk, tot de zelfbewustwording van Puruṣa. Puruṣa of de Heer is als Zelf (Ātmā) schijnbaar versplitst in de afzonderlijke zielen door de werkingen van ieders Manas. Hij leeft in elk mensch maar wordt misleid door elk Manas en denkt in ieder dat hij een afzonderlijke ziel is, zooals bijvoorbeeld er één lichtkracht is die in elke lichtbron als een afgescheiden licht verschijnt. Maar als het Manas ophoudt met zijn begoochelende en misleidende werking vallen de scheidingen weg en de veelheid wordt tot eenheid. Om deze reden heet het in het eerste bedrijf dat Manas de wereld en alle verschijningsvormen geschapen heeft en is het de zoon van Māyā, maar Puruṣa is zijn vader: als de Begoocheling zich verbindt met Oergeest wordt het vormenscheppende voorstellingsvermogen voortgebracht. Uit de

---

[1]) Kṣetrajña. Kṣetram, eig. veld, wordt in de taal der wijsbegeerte gebruikt voor het lichaam, hij die dit kent is de belichaamde ziel, de Jīwātmā. Zie o.a. Çaṁk.'s Comm. op Wed.-Sūtr. I, II, 11; Bhag. XIII 1.

[2]) Br., blz. 97, r. 18, blz. 98, r. 1.

verbinding van Manas met Niwṛtti ontstaat Onderscheidingszin, wat reeds besproken is; duidelijk is ook dat Hartstochteloos (Wairāgyam) en Geloovigheid kinderen uit dit huwelijk zijn; terwijl uit het huwelijk van Manas met Prawṛtti Waan gesproten is.

Er ligt een diep wijsgeerige beteekenis in dit alles: er is geen tegengoddelijk kwaad, omdat het Goddelijke alles omvat; wat wij kwaad noemen is een trap in de ontwikkeling, het is verwant aan het goede. Evenals Onderscheidingszin, de 'goede' koning, zoo is ook Waan, de 'booze' koning, een zoon van Denkvermogen en een kleinzoon van Oergeest: het rechte onderscheiden en het dwalen zijn beide een werking van het voorstellingsvermogen, dat zijn oorsprong heeft in God. Want buiten of tegen God kan er niets zijn, maar twee onderling strijdende krachten werken op de wereld, zooals vuur en water beide ijzer verstalen. Wat den mensch betreft is die strijd het ontwikkelingsverloop van het denken, zich slingerend tusschen de schifting die het goddelijke kiest en de dwaling die in het wereldsche verblind blijft.

Goed en kwaad zijn Westersche begrippen, in zedekundige en geestelijke beteekenis, de Indiër spreekt van het werkelijke en onwerkelijke, van Sat en Asat. Zoo staat in het begin van het Mahābhāratam: "[Na gebogen te hebben voor] den oorspronkelijken Oergeest Īçāna [1]), wien velen offeren, den veelgeprezene, in waarheid het eene onvergankelijke Brahma, geopenbaard en ongeopenbaard, eeuwig, èn onwerkelijk èn onwerkelijk-en-werkelijk, dat het Heelal en verschillend van het werkelijke en onwerkelijke is, den schepper van het hoogste en het laagste, den oude, verheven, onvergankelijke enz" [2]).

PRABODHACANDRODAYA. Thans komt Wiweka's zoon, wiens naam in den aanvang besproken is en te ver-

---

1) Çiwa-Rudra. 2) MBh. Ādi p. I 22, 23.

talen is met Maanșopgang der Ontwaking, Opgang der Geestelijke Maan, Ontstaan der Verlichting, Aanvang van het Ontwaken. Hij is het doel van het stuk: begin van het geestelijk ontwaken is de voorwaarde tot Verlossing. De geheele uitdrukking komt niet in den Wedānta voor, het denkbeeld dat het dichtst erbij staat is jñānān mokṣa, 'uit kennis Verlossing'. Prabodha komt een paar maal voor in de Wedānta-Sūtra's als de toestand van het ontwaakt zijn. De ontwaakte ziel komt tot eenwording met Brahma door het besef dat hetgeen waarmee zij zich tot nog toe vereenigd had het niet-zelf was; zij laat nu dezen schijnvorm varen en vereenigt zich met het Goddelijke Zelf.

Hoewel het stuk zijn naam ontleent aan Prabodhacandrodaya, kan deze toch geenszins de tooneelheld zijn. Hij treedt slechts kort op tegen het eind van het laatste bedrijf en vervult geen rol in de dramatische handeling. Dit kan ook niet, want de *opgang* van de geestelijke maan of het *aanbreken* van de ontwaakte geestelijke verlichting is niet een begrip dat door een handelende tooneelrol verpersoonlijkt kan worden, en bovendien is het het doel en de uitslag van de handelingen der dramatische personen, die spreken en handelen om zijnentwille, zoodat hij eerst bij de ontknooping opkomen kan. Als Puruṣa vernomen heeft dat hij de eeuwige Geest is en de Hoogste Heer, verneemt hij van Overpeinzing dat Prabodhacandrodaya geboren is en dan verschijnt deze en zegt: "Hier ben ik, Prabodhacandrodaya, bij wiens geboorte de driewereld, door mijn aangeboren glans vernietigd, niet meer den weg van beredeneering volgt [zich afvragend]: Wat is er verkregen? wat is er verloren? wat genomen of verworpen? wat genaaid, wat losgemaakt? Is het iets of is het niets?" [1]) Dan komt hij tot Puruṣa en omarmt hem, waarop deze uitroept: "O! ver-

[1]) Br., blz. 116, r. 7.

scheurd is de sluier der duisternis, de dageraad is aangebroken! De Maan der Ontwaking is geboren, die het donker der verblinding weggedreven heeft en den slaap van den twijfel heeft verdreven ...." [1]. Zoo brengt de Maan der geestelijke Ontwaking volledige verlichting en vernietigt door haar stralen de twijfelingen der wereld en als het ware de wereld zelf, welke als zoodanig niet langer bestaat doch haar wisselvallig karakter verandert in een van kennen. Zij komt dus na en doordat Puruṣa zich bewust geworden is wie hij is, maar vernietigt dan de laatste twijfelingen en onwetendheid.

Nadat wij deze personen besproken hebben kunnen wij korter zijn in de behandeling der meeste overige, omdat nu het voornaamste der allegorie al ter sprake is gekomen. Eerst komt de aanhang van Onderscheidingszin aan de beurt, die de verschillende goede eigenschappen voorstelt. Die aanhangers komen verder niet voor in het eerste en tweede bedrijf, daar deze den toestand der wereld weergeven gedurende de gebondenheid van Puruṣa.

WAIRĀGYAM en ÇRADDHĀ zijn de kinderen van Manas. Het woord wairāgyam beteekent hartstochteloosheid, onverschilligheid, in de zedekunde wordt het gebezigd voor onverschilligheid voor zinnelijke genietingen, wat men wereldverzaking noemt bij Westersche monniken. Om een onzijdig woord te behouden noem ik het Hartstochteloos. Deze persoon komt alleen voor in het vijfde bedrijf en brengt dan zijn vader Manas, nadat deze zijne smart over het verlies zijner kinderen geuit heeft, door zijne woorden terug van leed of vreugde over wat de wereld biedt. "... de genietingen in de zinnenwereld geboren staan ten laatste tegen, een groot smarthuis is de wereld, zelfs een aanzienlijk vermogen is aan een groot verlies onderhevig, een groot lijden is de wereld, steeds veroorzaken vrouwen veel onheil, toch schept

[1]) Br., blz. 116, r. 15. [2]) Br., blz. 96, r. 1.

men behagen in dezen lijdensweg, helaas! en verheugt zich niet in het Zelf' [2]). Hij begroet en omhelst daarop zijn vader, die door zijn komst de wereld opgeeft. Wij kunnen nu nog een plaats aanhalen aangaande de besproken verhouding tusschen Manas en Wairāgyam, welke voorkomt Bhag. VI, 35: "Ongetwijfeld, Machtigarmige, is het denkvermogen moeilijk te breidelen en bewegelijk, doch door oefening, o zoon van Kuntī, en door wairāgyam wordt het bedwongen".

Zijne zuster Çraddhā is van geheel anderen aard. Zij stelt het geloof voor (om het vrouwelijk geslacht te behouden noem ik haar Geloovigheid), hetwelk volgens den dichter het geloof aan Wiṣṇu is. Dit blijkt o. a. doordat zij weggesleept wordt door Mahābhairawī, de vreeselijke echtgenoot van Çiwa.

Uit wat Çraddhā spreekt krijgen wij niet zoozeer den indruk te doen te hebben met wat *wij* onder geloof verstaan. Ik vind dat haar karakter meer uitkomt in wat zij doet en den invloed die van haar uitgaat door anderen op te wekken en te bezielen dan door de woorden van haar rol. Çaṁkara rekent Çraddhā onder de middelen om Brahmaonderzoek te verkrijgen [1]). Later [2]) haalt hij Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad I, 5, 3 aan: "Kāma, Saṁkalpa, Çraddhā, Açraddhā (Ongeloof). . . . dit alles is slechts Manas". Hierom heet Çraddhā dus de dochter van Manas, evenals Wairāgyam zijn zoon. In den Wedānta-Sāra 17 wordt Çraddhā genoemd als een onderdeel van een der vier vereischten voor geestelijk inzicht, en aldaar 23 staat: "Çraddhā is vertrouwen op de woorden van den leeraar, den Wedānta, enzoovoorts". Deze beteekenis is niet bepaald Wedāntijnsch, bij alle secten heeft het woord deze kracht en wordt het gebezigd voor het zich overgeven aan den guru, wiens meerderheid de leerling

---

[1]) Comm. op Wed.-Sūtr. I, I, I.
[2]) Comm. op W.-S. II, III, 32.

erkent. Reeds in de Weda's, Ṛgweda X en Taitt. Brāhm., werd Çraddhā verpersoonlijkt [1]).

In den Prabodh. komen vier personen van den naam Çraddhā voor, drie ervan echter zijn Dwaalleer in verschillende gestalten, uitgezonden door Waan om de zielen te bederven. In het vierde bedrijf komt de echte Geloovigheid op; weenend beschrijft zij hoe zij door Bhairawī weggevoerd en door Wiṣṇuvereering gered was. Deze had haar opgedragen naar Onderscheidingszin te gaan, die aan de Ganges met godsdienstige oefeningen bezig was. De beteekenis is duidelijk: het geloof wordt bedorven door waan en slechte eigenschappen, maar gered door de vereering voor Wiṣṇu, waarin dus weer het sectarische ligt. In V komt Geloovigheid terug van den strijd en verhaalt ervan aan Wiṣṇuvereering en Vredigheid. Alle ketters werden verslagen, eerst die richtingen welke, hoewel niet Wedāntijnsch, zich aan de Weda's houden, daarna de ergste ketters, die ook den Weda verwerpen. Ten slotte versloegen de aanhangers van Onderscheidingszin, die in een rol optreden, die van Waan, en deze zelf werd vermist. Dat alles was tot stand gebracht doordat Çraddhā Wiweka aangespoord en bezield had. In VI bespreekt Geloovigheid met Vredigheid hoe Oergeest nog aangevochten wordt door verstrikkingen van koning Waan, maar Puruṣa heeft de zinnenwereld leeren kennen voor wat zij is en scheidt zich af van haar. Hij verlangt naar Onderscheidingszin en zendt Geloovigheid naar dezen af.

ÇĀNTI, KARUṆĀ en MAITRĪ. Dezen behooren, door de familiebetrekkingen waarin zij in ons tooneelstuk voorkomen, dicht bij de beide vorigen. Çānti is de dochter van Çraddhā, de anderen zijn hare vriendinnen. De familieverhouding is zinnebeeldig: Geloovigheid brengt Vredigheid voort. De woorden die zij zegt in het derde bedrijf geven

---

1) A. A. Macdonell, Vedic Mythology (Grundriss, III Band 1, Heft A), 1897, blz. 118.

volstrekt geen blijk van een rustige stemming, weenend roept zij om haar ontvoerde moeder en geeft slechts wanhopige antwoorden op wat Karuṇā tot troost aanvoert. Toch is het duidelijk dat dit niets anders beteekent dan dat er geen vrede voor het gemoed bestaat als het geloof verloren is. Zij zoekt haar moeder bij den Boeddhist, den Jinist en den Çākta, maar hier is slechts het valsche geloof te vinden. In het vijfde bedrijf heeft zij niet veel te zeggen en hoort het verhaal van Geloovigheid aan. Haar beteekenis komt meer uit door de plaats waarin zij optreedt: in het derde bedrijf, waarin zij verstoord is door het welslagen van het werk van Moha — in het vijfde, als de strijd volstreden is, is zij tot rust en in evenwicht gekomen.

Karuṇā, Medelijdendheid of Deernis, komt alleen in III tegelijk met Çānti op en troost haar. Wat zij voorstelt geeft haar naam genoeg aan; het is medegevoel voor den ongelukkigen toestand van anderen, hierdoor drijft zij aan tot helpen en handelen, om verbetering aan te brengen, en is zoo een middellijke oorzaak tot het bereiken van het doel waarvoor de anderen de handelingen volbrengen.

Maitrī is vriendschappelijke gezindheid in den hoogsten zin: gevoel van broederschap voor alle menschen en zelfs medegevoel voor al het geschapene, iets dat de Indiërs in zoo hooge mate kennen. Voor een tooneelstuk, een geschiedenis van personen, is haar naam te vertalen met Broedermin. Zij verschilt niet veel van de voorgaande, zij spreekt alleen met Geloovigheid en betoont medegevoel en belangstelling als deze haar wedervaren vertelt. Hare beteekenis ligt weer meer in het feit dat zij in het vierde bedrijf — dat tot inhoud heeft hoe Wiweka en zijn aanhangers te werk gaan — en samen met Geloovigheid optreedt, hetgeen uitdrukt dat Maitrī de metgezelle van het geloof is, iets dat vreemd zou klinken als wij denken aan vriendschap, waarmee Maitrī wel vertaald wordt, maar niet als zij het

gevoel is van broederschap en liefde om de menschheid te te dienen, dus 'altruïsme'. Dan past deze persoon zeer goed in het geheel en moet zij bijdragen tot de geestelijke eenwording.

Van KṢAMĀ, KRODHA en HIṀSĀ is het eerste het tegenovergestelde begrip der beide andere, ook in den Prabodh. treden zij als vijanden op. De eerste, Verdraging, wordt in IV opgeroepen door Wiweka tegen Krodha, Toorn; zoo verpersoonlijkt zij de eigenschap van zachtmoedigheid; zooals zij het zelf uitdrukt: "Noch vermoeiing met woorden, noch smart van het hoofd, noch kommer der gedachten, noch druk des lijfs, noch ook zelfs Gewelddadigheid enzoovoorts, waarvan het gebruik vruchteloos is moeten, verkozen worden — ik slechts ben de eenige waar het geldt Toorn te overwinnen" [1]). Hoe dit te bewerkstelligen is? "Den toornende houd ik een glimlachend gelaat voor, door onverstoorde blijmoedigheid [tem ik] vervolgens den razende, den beleediger antwoord ik met woorden van welwillendheid; wanneer gij geslagen wordt neem het op met vreugde in zooverre het het verdelgingsmiddel is van eigen slechtheid" [2]). Zij is dus niet de verdraagzaamheid jegens andere godsdienstige meeningen, maar het verdragen van kwaad dat anderen aandoen. Verder zegt zij: "Sire, de overwinning op Toorn is voldoende om ook Gewelddadigheid, Ruwheid, Hoogmoed, Afgunstig en de overigen te overwinnen" [3]).

Krodha wordt, met Lobha, door koning Moha opgeroepen — niet zonder beteekenis, want toornen doet slechts hij die door onwetendheid of hartstocht verblind is. Noodlottig is zijn invloed: "Ik maak de wereld blind, ik maak haar doof, den beradene en zelfbewuste ontneem ik het bewustzijn. De verstandige ziet hierdoor niet wat hij doen

---

[1]) Br., blz. 74, r. 9. [2]) Br., blz. 75, r. 10. [3]) Ald., r. 15.

moet, noch hoort naar wat heilzaam is. . . ." [1]). "Zelfs ben ik in staat geslachten, die geleerd en beroemd zijn, rein door goeden wandel en zelfs gesierd met verheven heldenmoed, in een oogenblik uit te roeien" [2]). Hij roept Hiṁsā op en brengt zijn hulde aan Waan.

Hiṁsā, Gewelddadigheid, is Krodha's vrouw. Immers toorn gaat gepaard met nadeel toebrengen. Zij is dus een schoondochter van Manas [3]), want gedachten, aandoeningen en gevoelens kunnen ook zucht tot kwaaddoen uitbroeden.

SAṀTOṢA is van LOBHA en TṚṢṆĀ de vijand. Saṁtoṣa is Tevreden Aard, die in den strijd tusschen den hoogeren en lageren mensch perken stelt aan de zucht steeds iets anders en meer te willen hebben. In het begin is dat verlangen noodig om energie en werkkracht op te wekken, later niet meer en dan moet de ziel zich afwenden van de wereldsche dingen en louter met het Brahma tevreden zijn. Het wordt in Wed.-Sāra 215 onder de kleinere plichten gerekend. Zijn vijand is vanzelf Lobha of Hebdorst, die steeds naar meer dorst: " 'Wat te krijgen was heb ik gekregen, en dit is daarenboven te krijgen; waaruit het voortkomt is te krijgen, vanhier is dat andere gekregen', zoo zint, helaas! de dwaze op bezit" [4]). Verder zegt hij: "Zij die door mij aangegrepen zijn zullen vooreerst niet de aaneengeschakelde rij van hun wenschenvloeden oversteken. Hoeveel te minder zullen zij denken om Vredigheid en de anderen!" [5]) En: "Godin Onverzadelijkheid, indien gij mij genegen zijt en uw leden uitzet en doet zwellen, o! hoe kan er dan sprake zijn van Vredigheid, zelfs door honderd millioen Heelallen, voor levende wezens, die steeds bedacht moeten zijn op meer dan wat zij verkregen hebben en wier gedachten gebonden zijn door

---

[1]) Br., blz. 34, r. 16. [2]) Br., blz. 35, r. 10. [3]) Br., blz. 89, r. 16.
[4]) Br., blz. 76, r. 16. [5]) Br., blz. 35, r. 1.

stevige banden van hoop op grondbezit zooals van veld, dorp, woud, berg, stad, hoofdstad of eiland" [1]).

Lobha is de zoon van Ahaṁkāra (over wien later), daar het besef van een afzonderlijke ikheid de onmisbare voorwaarde is tot zelfzuchtige begeerte. Hij komt in II gezamenlijk met Toorn op en beiden geven hoog op van hun macht. Lobha wordt evenmin als de volgende eigenschappen afzonderlijk in den Wedānta behandeld, omdat deze geen zedekundig stelsel bevat.

Tṛṣṇā, Onverzadelijkheid, is de vrouw van Lobha en wordt door hem ten strijde opgeroepen. Zij verschilt zeer weinig van haar man, alleen drukt zij nog sterker uit dat begeerte niet door eraan te voldoen gestild wordt. "Mijn echtgenoot", zegt zij, "reeds uit mijzelf ben ik voortdurend bezig met deze dingen (begeerte naar allerlei bezit); thans echter, nu mijn echtgenoot mij beveelt, zullen zelfs geen tien millioen Heelallen mijn buik vullen" [2]). Tṛṣṇā is het zelfstandige naamwoord verwant met het bijvoegelijk naamwoord tṛṣa, waarvan het vrouwelijk, Tṛṣā, in de fabelleer voorkomt als de dochter van Kāma; Tṛṣṇā zelf komt voor als de dochter van Mṛtyu (Dood).

SAṀKALPA stelt den Wil voor, het vaste wilsbesluit. In het stuk komt dit echter weinig uit, het eenige dat hij doet is in V Manas troosten over het verlies van zijn zonen. Hij wordt niet genoemd als zoon van Manas en toch staat hij, zooals reeds gezegd is blz. 51, naast Çraddhā en andere eigenschappen. Hij is een functie van Manas — zooals o. a. blijkt Wed.-Sāra 84: "Manas heet de werkzaamheid van het innerlijk orgaan, welke bestaat uit Saṁkalpa (beslissing) en twijfel" — en Saṁkalpa treedt dan ook alleen met Manas op, als het in wanhoop is, hetgeen wel te kennen zal geven dat verdrukking en tegenspoed noodig zijn om de gedachten op

---

[1]) Br., blz. 35, r. 15. [2]) Br., blz. 36, r. 1.

een vast besluit te richten. Ik vertaal het met Beslissenden Wil.

Nu blijven er nog een paar aanhangers van Wiweka van andere soort over.

WIṢṆUBHAKTI is de toewijding aan Wiṣṇu, Wiṣṇu-vereering, welke (volgens het sectarische gevoelen van onzen dichter) noodzakelijk is om de andere begrippen te helpen in het verlossingswerk. In het Hindoeïsme [1]), de herleving van het Brāhmanisme, worden voornamelijk twee hoofdgoden vereerd: Wiṣṇu en Çiwa. Hoewel beiden met Brahmā de Trimūrti (de Drieëenheid) vormen, wordt door de talrijke secten òf Wiṣṇu òf Çiwa als hoofdgod beleden, terwijl Brahmā weinig aangebeden wordt en de Drieëenheid in haar geheel meer een wijsgeerig begrip is dat in den volksgodsdienst een zeer ondergeschikte rol speelt. Het godsbegrip dat geloovigen onderscheidenlijk aan een der beide goden toekennen is vrijwel hetzelfde, zoodat Wiṣṇu in aard (behalve in mythologische voorstellingen) niet veel van Çiwa verschilt; de Wiṣṇuïetische secten noemen slechts God met andere namen en hebben andere gebruiken dan de Çiwaïetische. Hierbij moet niet uit het oog verloren worden dat er secten zijn die hun hoofdgod onder zeer bijzondere gestalten en met zeer bijzondere vormen vereeren, en dat dit alles geldt voor de volksgodsdiensten; terwijl hoog ontwikkelde brāhmanen met de beide namen hooge godsvoorstellingen verbinden, en wel zoo dat Çiwa de Eerste, Wiṣṇu de Tweede en Brahmā de Derde Persoon van de Drieëenheid is. Zij beschouwen deze Trimūrti als voortgekomen uit en lager dan *het* Brahma. Het Wiṣṇu-Purāṇam [2]) zegt: "Naar gelang Hij schept, behoudt of verdelgt neemt de alleen eenige Heer, Janārdana, de uitdrukking aan van het wezen van Brahmā, Wiṣṇu en Çiwa". Men moet hier wel onderscheiden tusschen den godsdienst der drie lagere casten en de wijsbegeerte van ont-

[1]) Zie A. Barth, Religions de l'Inde, 1881, Ch. V. [2]) I, II, 62.

wikkelde brāhmanen. De geloovigen stellen zich drie goden voor, van wie twee, liefelijk en tevens machtig, de wereld scheppen en de derde, een geduchte en verschrikkelijke god, doodt en verdelgt. Nu behoort Kṛṣṇa Miçra tot de verlichte paṇḍits, in zijn wijsgeerige denkbeelden is hij Wedāntijn, in zijn godsdienstige Wiṣṇuïet, zoodat Wiṣṇu zijn hoofdgod is of liever omgekeerd: den hoofdgod noemt hij Wiṣṇu. Het is echter geenszins louter een verschil in naam, want kenmerkende eigenschappen van Wiṣṇu worden niet door de Çiwaieten aan Çiwa toegeschreven, en omgekeerd. Het is eenigszins te vergelijken met de Mariavereering: evenals Protestanten zich niet bezighouden met de Katholieke voorstellingen van Maria, zoo laten de Çiwaïeten de belichamingen van Wiṣṇu rusten en de Wiṣṇuïeten hechten niet aan de bijzondere voorstellingen van Çiwa.

Na bovenstaande bespreking zal het duidelijk zijn wie Wiṣṇubhakti is en wat haar rol is. Zij stelt het godsdienstig geloof van den schrijver voor, zoodat het begrip dat zij verzinnelijkt afwijkt van de andere. Het is niet meer Wedāntijnsch, maar doet den Wedānta geweld aan, omdat geloof in Wiṣṇu voorgesteld wordt als het onmisbare middel dat de Verlossing bewerkt. Op verschillende plaatsen wordt van den eeredienst van Wiṣṇu gerept of worden toespelingen op dezen god gemaakt. Zoo wordt in het voorspel van het eerste bedrijf minister Gopāla met verschillende awatāra's vergeleken. In IV redt Wiṣṇubhakti Geloovigheid; dat het geloof door het Wiṣṇuïsme gered wordt is een zinnebeeldige voorstelling ten gunste van het geloof van den schrijver die wel geen verklaring behoeft. In het eind van dit bedrijf brengen koning Onderscheidingszin en zijn wagenmenner hulde aan een Wiṣṇutempel: "Hier wordt de God door hen die het verleden kennen bezongen: 'Hij is de Ziel van de wereld'; hier is het dat de gelukzaligen, na het lichaam afgelegd te hebben, tot Hem ingaan" [1].

---

[1]) Br., blz. 80, r. 14.

En in den tempel zegt de koning: "Zege, zege, u Heer" [1]), en spreekt vervolgens een lange, schoone verheerlijking van Wiṣṇu uit, waarin ook zijn belichamingen vermeld worden. Wiṣṇubhakti komt op in het vijfde bedrijf, waarin zij echter niet veel belangrijks en kenmerkends zegt. Eerst is zij in vrees over het lang uitblijven van Geloovigheid, maar deze verschijnt dan onmiddellijk en vertelt wat haar overkomen is. Zij oordeelt dat de strijd niet afgeloopen is zoolang Waan niet gevonden en gedood is en eindigt met te spreken over Voorstellingsvermogen, dat door Saraswatī tot Hartstochteloos gebracht moet worden. In VI prijst Puruṣa haar, die hem door de woelingen des levens heengeholpen heeft, dus ververeering voor Wiṣṇu doet de menschelijke ziel de zelfzucht overwinnen. Nadat Prabodhacandrodaya gekomen is en Puruṣa geheel verlost is en zijn werk volbracht heeft, wat hij aan Wiṣṇubhakti toeschrijft, komt Wiṣṇuvereering, zeggende dat nū alle wenschen vervuld zijn. Zelfs Oergeest knielt voor haar neer, maar zij doet hem opstaan en vraagt of zij hem nog helpen kan. Al zijn wenschen echter zijn vervuld.

WASTUWICĀRA. Wastu is voorwerp, ding; Wastuwicāra is Geeṣt-van-Onderzoek. Hij heeft het zeer op de vrouwen begrepen en spreekt uit hoe Kāma en Moha de wereld verderven. "Zelfs een verstandig man wordt, als hij eene vrouw gezien heeft, ontzind. . ." [2]). Hij buigt zich voor Onderscheidingszin, die hem opdraagt Zinnenlust te onderwerpen. Hieruit en uit zijn woorden volgt dat hij het tegengestelde is van geslachtsdrift. Op het eerste gezicht past hierbij niet de beteekenis van den naam. Doch de Wedānta houdt immers in dat alle dingen, dus ook het menschelijk lichaam, schijnbaar bestaan; onderzoek van de dingen leert dan ook hoe nietig het lichaam is en doet afkeer ervan ontstaan, waardoor de wellust overwonnen wordt. Wastuwi-

---

[1]) Br. blz. 81, r. 1. [2]) Br., blz. 70, r. 16.

cāra komt alleen op in het vierde bedrijf, dus als Wiweka zich aangordt ten strijde.

SARASWATĪ is de Godin der Rede. In de godenleer is zij de vrouw van Brahmā, de uitvindster van het Saṁskṛt en de dewanāgarī, maar dit komt in ons stuk niet voor. In den Weda was zij een riviergodin en de redegodin. Zij is ook godin van wetenschap en kunsten. In de Brāhmana's en het Mahābhāratam is zij gelijk Wāc. Een Bengaalsche legende noemt haar de vrouw van Wiṣṇu [1]). Hierom neemt onze Wiṣṇuïetische dichter haar misschien. In den tekst is zij bijgenaamd Waiyāsikī: die genoemd wordt door Wyāsa, den samensteller der Weda's, omdat zij aan de Weda's ontleend is. In V komt zij op met de woorden: "Ik ben afgevaardigd door godin Wiṣṇuvereering: 'Vriendin Saraswatī, ga Denkvermogen opwekken, neergedrukt door het onheil zijner kinderen, opdat Hartstochteloos in het ontstaat' " [2]). Nu gaat zij naar Manas toe en troost het: "Zie dan het vergankelijke der dingen in. Inzicht in het wezen van het eeuwige en niet-eeuwige ervaart niet den aandrang van de smart. Want — wanneer Brahma alleen het eenige ware is en het andere onwerkelijk, wat voor verblinding, wat voor droefenis is er dan voor wie de eenheid ziet?" [3]) Er is reeds verhaald dat Manas zoo getroost wordt over het verlies van zijn kinderen, en Saraswatī wekt Hartstochteloos in het op. Haar rol is de gedachten in overeenstemming te brengen met de Upaniṣads, den Wedānta en den Wiṣṇudienst.

NIDIDHYĀSANAM. Deze figuur is Overpeinzingsstreven. De desideratieve vorm van het woord geeft het streven te kennen, dat eerst voorkomt wanneer Puruṣa in evenwicht gekomen is. Zij treedt dan ook tegen het eind op, als Puruṣa het onderscheid geleerd heeft en zegt dat haar door Wiṣṇuvereering opgedragen is in Puruṣa te komen, en haar

---

[1]) Wilson, Works II blz. 188. [2]) Br., blz. 91, r. 2. [3]) *Ald.* r. 12.

voorspeld was dat Prabodhacandrodaya geboren zou worden. Er staat vervolgens in den tekst: "Geestelijke Beschouwing komt in Oergeest" [1]). Hoe dit op het tooneel voorgesteld zou moeten worden, weet ik niet, maar de bedoeling is duidelijk: Puruṣa komt in diepe overpeinzing en dan ontstaat het ontwaken der verlichting.

Nu blijven nog over de ondergeschikte personen aan den kant van Wiweka.

De PRATĪHĀRĪ en PURUṢA zijn ondergeschikte rollen over wie niet veel te zeggen valt. Het eenige is dat de pratīhārī, de dienares uit het vierde bedrijf, voor de allegorie van belang is daar zij Wedawatī 'met den Weda vertrouwde', genoemd wordt. De Calcutta-uitgave heeft wetrawatī, deurwachtster, en Böhtlingk houdt in zijn Wörterbuch s. v. dit voor de ware lezing, doch ik vind dat Wedakennis veel meer beteekenis heeft en hier volstrekt niet gezocht is. Onderscheidingszin gebruikt haar om Geest-van-Onderzoek, Verdraging, den tegenstander van Toorn, en Tevreden Aard, den tegenstander van Hebdorst, te roepen. Nu past het zeer goed voor een Wedāntijnsch schrijver om deze eigenschappen te laten oproepen door de kennis der Weda's, daar hij deze toch beschouwt als noodzakelijk om juist inzicht in de dingen, om de verschillende deugden en overwinning der ondeugden te verkrijgen.

Iets anders is de puruṣa van datzelfde bedrijf, dien ik alleen als een dienaar beschouw. Maar Devèze houdt dezen man voor denzelfden als Puruṣa, daar hij hem ook l'Ame noemt. Maar dit is een overdreven zoeken naar iets zinnebeeldigs. Immers in het vierde bedrijf is Oergeest nog niet tot zelfbewustheid gekomen en er kan geen sprake van zijn dat hij bevelen geeft tot den strijd tusschen Onderscheidingszin en Waan, daar hij nog zelf in de wereld verstrikt

---

[1]) Br., blz. 115, r. 4.

is, en deze strijd juist hetgeen hem verblindt uitroeien moet.

SĀRATHI, de wagenmenner, is evenzoo een gewoon dienaar van een koning. Althans, hij zegt niets dat van toepassing is op wijsbegeerte of zedekunde. Hij spreekt alleen opgetogen over Benares, als de koning en hij voorgesteld worden dit te naderen, en ook over den Wiṣṇutempel aldaar. Hij heeft in zooverre een allegorische beteekenis dat hij Onderscheidingszin brengt naar de heilige stad, waarin de schrijver uitsluitend den zetel van het Wiṣṇuïsme ziet. Dan behoort hij tot het godsdienstig-sectarisch gedeelte der allegorie en draagt er toe bij dat het Wiṣṇuïetische geloof hersteld wordt door Wiweka. Van welk begrip hij dan een verzinnelijking kan zijn, is niet bepaald aan te wijzen.

AHAṀKĀRA. Dit is een der begrippen welke bewijzen hoe hoog de Indische wijsbegeerte, zielkunde en zedekunde staan. De Westersche kennen het niet als een afzonderlijk vermogen. Het is niet hetzelfde als wat de Engelschen egotism noemen; bij zelfzucht, eigenbaat enzoovoorts denken wij aan zoeken naar persoonlijk voordeel, aan naar zich toe halen; doch Ahaṁkāra is het afscheidend individualiseerend vermogen, dat de eene ziel zich afgescheiden doet voelen van andere, dus het ikheidsbesef. Het woord beteekent 'de klank ik', in mijn vertaling der Bhagawad-Gītā vertaalde ik het met ikzucht en ikmaking, thans met Ikheidszin. Voor de andere vertalingen raadplege men de tabel.

Ahaṁkāra's plaats is in het tweede bedrijf, het Hoofddoel van Grooten Waan, daar hij een van diens machtigste aanhangers is om de zielen te misleiden. Immers maakt hij door zijn besef van zelfbewustzijn dat elk Ik zich afzonderlijk en dus ook afgescheiden van Brahma voelt. Als Valsche Schijn gezegd heeft dat hij het geloof verstoren moet, ziet hij Ahaṁkāra van over de Ganges naderen als een çrotriya, dat is een geleerd brāhmaan. Heftig geeft hij af op alle afwijkende kettersche secten. Zoo scheldend komt hij aan de kluizenarij, waar

Valsche Schijn met zijn leerling woont, eerst wordt hij onvriendelijk ontvangen, maar aan zijn snoeven herkent Valsche Schijn hem als zijn grootvader en nu spreken zij over hun geslacht: Valsche Schijn is de zoon van Hebdorst en Begeerlijkheid, de kleinzoon van Ikheidszin en zijn zoon is Onwaar—"Valsche Schijn *(ziet verheugd rond)*: O, daar is mijn edele grootvader Ikheidszin! Heer, ik, Valsche Schijn, de zoon van Hebdorst, breng u mijne groeten. Ikheidszin: Ik wensch je een lang leven toe, knaap.... Maakt je zoon Onrecht [1]) het goed?.... Maken je moeder en vader Onverzadelijkheid en Hebdorst het goed?" [2]) Duidelijk genoeg wordt hiermee te kennen gegeven hoe de eene ondeugd uit de andere ontspruit. Ten slotte buigt Ahaṁkāra zich voor koning Moha, als deze binnentreedt.

In den Prabodh. is Ahaṁkāra de vader van Lobha, deze en Tṛṣṇā hebben tot zoon Dambha, en de zoon van Dambha is Anṛtam. Dit geeft aan hoe Kṛṣṇa Miçra zich het ontstaan dezer begrippen denkt: uit den drang naar eigen bestaan wordt hebzucht geboren, die te krijgen verlangt wat voor de ikheid dienstig is. Deze begeerte geeft aanleiding tot het ontstaan van schijnheiligheid, om door zich goed voor te doen anderen in te palmen en te bewerken dat zij geven; hierin ligt de kiem van onoprechtheid en valschheid.

Het is met dezen persoon weer gesteld als met andere die wij besproken hebben. Veel woorden zijn niet van hem aan te halen waaruit zijn karakter gekenmerkt wordt, terwijl dit meer op te maken valt uit zijn aard en de plaats die hij inneemt. Ahaṁkāra is een Wedāntijnsche term, welks beteekenis uit Çaṁkara's commentaar geleerd wordt. Onder II, IV, 6 teekent hij aan: "... Manas, dat één is, doch verschillende functies heeft, zoodat het soms als een menigvuldigheid, namelijk als Manas, Buddhi, Ahaṁkāra en Cittam (denken) opgevat wordt". Het laatste staat gedeeltelijk even-

[1]) Of Onwaar. [2]) Br., blz. 24, r. 12.

zoo in Wedānta-Sāra 85: "Denken en Ahaṁkāra zijn in beide (functies van Manas) bevat". Wat Ahaṁkāra is duidt Çaṁkara eenigszins aan bij I, III, 8: "Hieruit (uit de onbeperktheid, bhūma, die onsterfelijkheid genoemd wordt) volgt voor Ahaṁkāra: ik ben onder en boven, in het Westen en in het Oosten, in het Zuiden en Noorden; ik ben de gansche wereld". In Çaṁkara's taal beteekent het: het is het gevoel van ikbewustzijn dat zich hier en daar voelt, dat doet denken: ik ben dit of dat. Aangaande Ahaṁkāra zegt de Bhagawad-Gītā III, 27b: "Door ikheidszin misleid denkt het Zelf: 'Ik ben degene die handelt' ". Voor het overige komt Ahaṁkāra meer voor in den Sāṁkhya- dan in den Wedānta, het brengt daar de abhimāna's, waanvoorstellingen, te weeg.

KĀMA en RATI zijn de welbekende personen uit de Indische mythologie. Evenals Erôs (bij Hêsiodos) uit Chaos geboren was, zoo is ook Kāma de zoon van Māyā, de eerstgeborene na de schepping [1]). Ṛgweda X, 129, 4: "Kāma ontstond het eerst in Dat, die de eerste kiem van denkvermogen was, dien de wijzen met hun verstand zoekend in hun hart vonden als den band tusschen het werkelijke en onwerkelijke". Aldus wordt Kāma verbonden met de schepping en heeft hij een zeer verheven beteekenis, die van liefde tot bestaan — maar gelijk Erôs is hij ook persoonlijke liefde. Uit hoofde van zijn eene zoowel als van zijn andere gestalte heeft de dichter hem een rol gegeven, want als eerstgeschapene staat hij in nauw verband met Puruṣa, en als verpersoonlijking der menschelijke liefde past hij bij de eigenschappen, uit welker onderlingen strijd de Verlossing moet voortkomen. Op hem is weer ten volle toepasselijk hetgeen gezegd is blz. 48, dat goed en kwaad betrekkelijk zijn en een ding òf goed òf kwaad is naar de wijze waarop het aan-

---

[1]) Zie o. a. J. Muir, Orig. Sanskr. Texts, London[3] 1884, V blz. 402 vlg. J. Garrett, Classical Dictionary of India, Madras, 1871; en J. Dowson, Classical Dictionary of Hindu Mythology *enz.*, London[4] 1903, *s. v.*

gewend wordt. Kāma behoort in ons drama wel tot het gevolg van Moha, maar deze is immers niet volstrekt verwerpelijk en zijn werking is evenzeer noodig als die van Wiweka. Als liefdegod wordt Kāma in de mythologie voorgesteld met boog en pijlen welke bloemen zijn, zooals hij ook in het stuk zegt: "Indien ook al mijn pijlen of boog uit bloemen bestaan (zoo vindt toch zelfs de geheele wereld met hemelingen en demonen, o schoone, indien zij mijn gezag weerstreeft, geen oogenblik rust)" [1].

Al moeten wij in gedachte houden dat Kāma een Heelalsche beteekenis heeft, om zijn wezen en macht te begrijpen — in den Prabodh. komt toch alleen zijn karakter van 'liefdegod' uit en wel bepaaldelijk in diens zinnelijk aanzicht, waarom ik hem Zinnenlust noem. Kāma is verder een gewoon Saṁskṛtsch woord voor begeerte. Zijn echtgenoot is Rati, zoowel in de mythologie als in den Prabodh. Zij wordt alleen Kāma's echtgenoot of bruid genoemd, maar bekleedt geen plaats in scheppingsverhalen; ook haar rol is eveneens een persoonsverbeelding van lagere liefde, of verleidelijken wellust, haar naam Rati vertaal ik met Wellustigheid.

Beiden treden alleen in het eerste bedrijf op, en dadelijk blijkt Kāma's groote macht om Wiweka tegen te werken en Moha in zijn streven te helpen. Als hij zijn invloed begint uit te oefenen moeten allen voor zijn macht buigen: "Heeft Onderscheidingszin, wiens oorsprong de Schriften zijn, niet slechts voor zoolang de overhand in het denkvermogen van wijzen zelfs, totdat de pijlen der blikken uit lotusoogen [van vrouwen] geworpen worden?" [2]) Als namelijk Kāma zijn kracht door middel van vrouwen in het werk stelt, is het met de verstandigheid van mannen gedaan, hetgeen hij ook nog verder betoogt: "Hoe kan er .... kuische levenswandel zijn

---

[1]) Br., blz. 7, r. 13. [2]) Br., blz. 7, r. 3.

voor mij?" [1]) (mijn aanwezigheid belet het). Verder wijst hij er nog op hoe de vrouwen hem helpen: "Om niet te vermelden hare blikken, taal, gebaren, scherts, liefdesspel en omhelzing — de herinnering aan vrouwen zelfs is hier genoeg om het gemoed te verwarren" [2]). Kāma vertelt voorts aan Rati hoe de beide vijandige koningen en hunne aanhangers tot één en hetzelfde geslacht behooren en voegt erbij: "Het is welbekend dat vijandschap op de wereld zich vertoont onder zonen ééner moeder, ontstaan uit begeerte naar hetzelfde" [3]). De rol van Rati is niet zeer sprekend, zij verschilt in aard niet veel van haar man, zij is alleen vreesachtiger dan hij en zeer beducht voor hun vijand Wiweka. Dit kan beteekenen dat het onderscheiden van het eeuwige en het vergankelijke eerder den wellust doet ophouden dan de begeerte, opgewekt door de indrukken en prikkels der zintuigen; doch het kan ook eenvoudig hierom zoo gezet zijn omdat Rati een vrouwelijk persoon is. Van gewicht is ook nog dat Kāma in den slag gedood wordt door Wastuwicāra, zooals in het vijfde bedrijf verhaald wordt.

Wat een ander Indisch geschrift betreft is de beteekenis van Kāma verder te kennen uit Bhagawad-Gītā II, 62: "Bij een mensch die denkt over de voorwerpen der zinnen ontstaat neiging tot deze, uit neiging wordt begeerte (kāma) geboren, uit begeerte komt toorn voort". Als Arjuna vraagt wat de drijfkracht is die tot kwaaddoen leidt antwoordt Kṛṣṇa, ald. III, 37a: "Het is begeerte, het is toorn, ontsproten uit de eigenschap van de Stuwkracht (Rajas)". V, 12 luidt: "Hij wiens denkvermogen in evenwicht is en die afstand gedaan heeft van de vrucht der handeling bereikt den volkomensten vrede; hij wiens denkvermogen niet in evenwicht is, uit oorzake van begeerte aan de vrucht gehecht, wordt zeer gebonden".

De DAUWĀRIKA en PURUṢA uit het tweede bedrijf

---

1) Br., blz. 8, r. 12. 2) Br., blz. 9, r. 1. 3) Br., blz. 10, r. 1.

zijn dienaren. De eerste heet Asatsaṁga, Metgezel-der-boozen, omdat hij Moha's volgelingen oproept, maar heeft geen allegorische beteekenis. Evenmin de tweede, hoewel Devèze hem weer l'Ame noemt. De dauwārika is eenvoudig een deurwachter, een paleisbediende van koning Moha, de puruṣa een bode die een brief brengt.

DAMBHA en zijn BAṬU. Dambha is huichelarij, Valsche Schijn. Zeer aardig is bij de Indiërs de baka of reiger zijn zinnebeeld, een vogel die oogenschijnlijk even diep in gepeins verzonken is als een yogī, maar telkens als hij de kans schoon ziet een visch uit het water opslokt. Eenigszins in denzelfden gedachtengang wordt onze Dambha voorgesteld als een brāhmaan. Hij heeft een leerling bij zich, die hem dient als een brahmacārī zijnen guru. Dambha zelf ziet er naar de beschrijving uit als een overdreven rechtzinnig kluizenaar, maar heeft de opdracht van koning Moha ontvangen om het geloof in Benares te verstoren. Als Ahaṁkāra aankomt betoont de baṭu zich plus brahmane que le brahmane en is zoo prat op de rechtzinnigheid van zijn leermeester dat hij den onbekenden vreemdeling eerst niet wil binnenlaten, om het huis van een zoo groot heilige niet te verontreinigen. Hij geeft hoog op van Dambha en snoeft erop dat koningen zich voor hem gebogen hebben. Het blijkt spoedig dat Dambha de kleinzoon van Ahaṁkāra is, een verhouding die wij al besproken hebben.

WIBHRAMAWATĪ en MITHYĀDṚṢṬI. De eerste is Verleiding, haar naam beteekent bezitster van koketterie, en deze beteekenis geeft aan dat zij een geschikte dienares van Moha is. Voor het overige is haar rol onbelangrijker dan zij had kunnen zijn, daar de verleiding toch wel gewichtigen invloed heeft in het menschelijk leven. Op het eind van II beveelt koning Waan haar zijne boel te roepen, hetgeen zij met vleiende woorden doet. Die boel is Mithyādṛṣṭi, dat is Dwaalleer. Goed gevonden is dat zij niet de echtgenoot van

Moha is, daar zij slechts gedeeltelijk tot hem behoort, namelijk alleen wat het geloof betreft. Zij wordt dan ook afgezonden om Geloovigheid op te lichten. Zij houdt zich voor onoverwinnelijk en deze opdracht voor gemakkelijk uitvoerbaar. "Zeker, door mij zal zij zeggen dat de levensplicht valsch is, de Verlossing valsch is, de weg van den Weda valsch, al wat genot in den weg staat valsch, de uitspraken der Schriften valsch, de wetenschap van het loon des hemels valsch — en den weg van den Weda vermijden; hoeveel te meer dan de Upaniṣads (en dus ook den Wedānta)! En ook door de moeilijkheden in de Verlossing, welke verstoken is van de geneugten der zinnenwereld, aan te toonen zal ik Geloovigheid binnenkort afkeerig maken van Upaniṣad" [1]).

Nu blijven nog één soort rollen over, welke van de andere (behalve die van den wagenmenner en de bedienden) afwijken, doordat zij menschen voorstellen in wie de invloed van Waan belichaamd is, en geen begrippen of eigenschappen. Deze personen [2]) zijn ketters, die in twee groepen vervallen: aanhangers van den Weda die hieruit een ander stelsel afleiden dan de Wedānta, en zij die ook den Weda verwerpen, de allerergste ketters voor een rechtzinnig Hindoe. Alleen vertegenwoordigers van de tweede groep spelen een rol in ons stuk; de andere wordt slechts genoemd in het verhaal dat Geloovigheid geeft van den strijd. In het tweede bedrijf komt voor een

CĀRWĀKA met zijn ÇIṢYA, een materialist met zijn leerling, een type der Indische materialisten, aanhangers van Cārwāka, die omstreeks de derde eeuw n.C. een school gesticht heeft,

---

[1]) Br., blz. 42, r. 3.

[2]) Over dezen zie verder: H. T, Colebrooke. Miscellaneous Essays, Madras, 1871, Vol. I, Ch. IV On the Religious Ceremonies of the Hindus (1805), Ch. VIII On the Philosophy of the Hindus (1823). H. H. Wilson, Sketch on the Religious Sects of the Hindus, London, 1861. J. Campbell Oman, The Mystics, Ascetics, and Saints of India, London, 1903.

welker stelsel was dat waarneming door middel der zintuigen het eenige middel is tot kennis en dat het lichaam de eenige bron is van gewaarwordingen en gedachten. Hieruit vloeit voort dat al het onzichtbare en ontastbare ontkend wordt, waarom de Cārwāka's ook nāstika's (nihilisten, van na asti, 'is niet') of lokāyatika's (wereldlingen) heeten. Vaak worden zij atheïsten genoemd. Tegenwoordig telt deze school zoo goed als geen aanhangers meer. Onze Cārwāka is meer voorgesteld in de laagste en onwijsgeerige beteekenis van het woord materialist, van iemand die slechts om stoffelijk genot geeft. Hij komt op met zijn leerling, nadat koning Moha op andersdenkenden afgegeven heeft. Zijn anti-godsdienstigheid en minachting voor Wedische offerplechtigheden blijken uit: "Indien de hemel ten deel valt aan offeraars bij de vernietiging van den uitvoerder, van de handeling en het voorwerp van het brandoffer — dan moet de vrucht van boomen, verbrand door het vuur van een woudbrand, wel zeer groot zijn!" [1]) Nu vraagt de leerling: "Meester, indien eten en drinken alleen het hoogste doel van den mensch is, waarom kwellen dan die vromen, terwijl zij de genietingen der wereld vermijden, zichzelven met de vreeselijkste smarten....?" [2]) Maar de Cārwāka antwoordt: "Jongen, door lokmiddelen van hoop [op een hiernamaals] is het dat de dwazen, bedrogen door het gezag der Weda's welke door bedriegers gemaakt zijn, bevredigd worden" [3]). Dan voert de leerling aan dat er toch gezegd wordt dat men het genot en de smart der wereld vermijden moet, doch zijn leermeester vindt de vromen die dat zeggen zeer dom. Koning Waan hoort dit, het draagt zijn goedkeuring weg en hij roept den Cārwāka tot zich. De Cārwāka begroet hem eerbiedig en verhaalt hem hoe allengs meer en meer de Weda's veronachtzaamd worden en dat er geen gevaar is voor het rijzen

---

[1]) Br., blz. 28, r. 8. [2]) Ald., r. 14. [3]) Br., blz. 29, r. 1.

der Maan van de Ontwaking. Verder bericht hij dat er een machtige toovenaarster, Wiṣṇubhakti, is en raadt den koning aan maatregelen tegen haar te nemen.

Deze man is dus de ontkenner en vijand der kennis en der leer van het onstoffelijke en van den godsdienst.

Çaṁkara zegt in zijn bespreking van W.-S. I, I, I: "De onwetenden en de materialisten (lokāyatika's) beweren: 'Het Zelf is slechts het lichaam met verstand voorzien'". III, III, 53 handelt over de materialisten: "Eenigen [houden vol de sterfelijkheid] der ziel, doordat zij [slechts] in het lichaam bestaat", hetgeen in 54 bestreden wordt. In den Wedānta-Sāra 148 staat: "Een Cārwāka echter zegt: 'het grove lichaam is de ziel' (ātmā), ... omdat men gevoelt: 'ik ben dik of ik ben mager', enzoovoorts". Onze Cārwāka komt in het tweede bedrijf voor, waarin Moha's pogingen om de heerschappij te verkrijgen geschilderd worden; want hij is een krachtig bondgenoot van Waan en tevens zijn meest verstrikte slachtoffer naar de denkbeelden van den dichter, omdat een Cārwāka alle heilige boeken en elke leer over het onstoffelijke verwerpt.

Merkwaardig is dat de Cārwāka zich Kali noemt. Voor Kṛṣṇa Miçra is hij dus de verpersoonlijking van het Kali-Yugam, het vierde of duistere tijdperk, en dit laagste punt wordt ingenomen door het materialisme. Zelf zegt hij dat het aan Moha te danken is dat de Weda's verwaarloosd worden en slechts tot levensonderhoud dienen. Zoo hekelt de dichter in hem het verval van het geloof in zijn dagen [1].

DIGAMBARA of KṢAPAṆAKA. Deze behoort tot de secte der Jaina's of Jinisten, verwant aan de Boeddhisten, doch ouder [2]. De Digambara's vormen één hunner secten, het

[1] Hoewel Kṛṣṇa Miçra in den Cārwāka de gebreken van zijn tijd gispt, is het toch onnauwkeurig dat de Duitsche vertalers Kali Zeitgeist noemen; Taylor heeft zelfs Vice.

[2] Over hen zie verder: H. T. Colebrooke, Essays II blz. 191, Observations on the Sects of the Jains. S. J. Warren, De Jaina's, Zwolle, 1875. A. Barth, Religions de l'Inde.

woord beteekent 'met lucht bekleede' — naaktlooper, een Kṣapaṇaka is een bedelmonnik der Jaina's. In den tekst heet deze persoon bij Brockhaus, blz. 46 en 47, Digambara en verder Kṣapaṇaka. Hij komt natuurlijk voor in bedrijf III: Het belachelijk maken van Ketterij. Vredigheid en Medelijdendheid meenen een demon te zien: "Zie, zie dien daar met zijn weerzinwekkend uiterlijk — het vel van zijn lichaam is afschuwelijk leelijk, slijmerig door het vuil dat er afloopt, zijn haar is los, hij is zonder kleeren; in zijn hand heeft hij een bundel veeren van een pauwenstaart" [1]). Dat voorwerp gebruiken de Jaina's om de plaats af te vegen waar zij gaan zitten, ten einde geen diertjes te verpletteren. Luide brengt hij eer aan de Arhans (de Jinistische heiligen) en roept Geloovigheid op, namelijk *zijn* geloof. De Boeddhistische bedelmonnik komt op, ontwaart den Jinist en een gesprek over beider geloof ontspint zich, waarin eenige verschilpunten hunner leeren uitkomen. De Jinist vraagt: "Zeg eens, om welke reden volg jij een godsdienstigen leefregel, jij, de man van oogenbliksduur van het aan verdwijnen onderworpene?" [2]) Dit doelt hierop dat vele Boeddhisten geen onsterfelijkheid der ziel aannemen, maar een opvolging van *skandha's*, eigenschappen van het gevoel en het denken, waardoor gewaarwordingen, voorstellingen enzoovoorts elkankander opvolgen zonder dat er een blijvende individualiteit is, welke in een godsdienstige leefwijze gelouterd moet worden. De Boeddhist antwoordt dat men door in zijn rangen te komen Verlossing bereikt. Hierna volgt een getwist over het gezag en de alwetendheid van den Boeddha, welke door den Jaina betwist worden, terwijl hij ze van zijn Arhan staande houdt. Ieder prijst zijn eigen meester aan, slaat geloof aan diens alwetendheid en verwerpt dien van den ander.

---

[1]) Br., blz. 45, r. 10. [2]) Br., blz. 50, r. 9.

Wat verder komt de Kṣapaṇaka in woordenwisseling met den Kāpālika en vraagt dezen naar zijn verlossingsleer, en merkt na bekomen antwoord op dat: " .... het in tegenspraak met de Weda's is dat iemand verlost wordt zoolang hij in het lichaam is en hartstochten heeft" [1]. Vreemd is het dat een Jaina zich op de Weda's beroept, doch aan den anderen kant kennen de Jaina's wel gezag (ofschoon niet bindend) aan deze schriften toe en verwerpen ze niet geheel, maar alleen als onfeilbaar. Ook is mogelijk dat de dichter niet de Jinistische maar zijn eigen termen gebruikt en met Weda's de Āgama's der Jaina's bedoelt.

Wat zijn geloof betreft zegt hij nog dat hij geen wijn drinken mag, maar wordt toch door de Kapālinī vervoerd. Ten slotte, als hij nuchter is geworden herinnert hij zich de opdracht van Waan om Geloovigheid gevangen te nemen en rekent door middel van sterrenwichelarij (iets waarvan de Jaina's veel studie maakten en waarin zij voor zeer geleerd gehouden werden) uit dat Çraddhā zich bij Wiṣṇuvereering bevindt. In de commentaren op Wedānta-Sūtra's II, II, 33—36 worden de Jaina's besproken en wel bepaaldelijk hun denkbeelden over de uitgebreidheid der ziel.

BHIKṢU. De Boeddhistische bedelmonnik. Naar aanleiding van de vorige rol zijn reeds enkele punten genoemd waarin Boeddhisten van Hindoeïsten verschillen. Behalve dat zij het gezag der Weda's verwerpen en den Boeddha als hun Heiland en Verlosser aannemen kenmerken zich de Boeddhisten of Bauddha's door hun denkbeelden over de ziel, onsterfelijkheid en God; verder hebben zij een uitvoerige zedeleer, een andere verlossingsleer, een eigen zielkunde en levensbeschouwing, en wat het uiterlijk betreft een eigen eeredienst en kerk of gemeente. Tegenwoordig zijn zij in het eigenlijke Indië zeer weinig talrijk en bevinden zich

---

[1]) Br., blz. 56, r. 9.

hoofdzakelijk op Ceylon, Achter-Indië, Tibet, China, Japan en Mongolië. Zij vervallen in talrijke secten, zoodat het ondoenlijk is te zeggen: een Boeddhist gelooft dit of dat; evenmin als men zeggen kan: elk Christen is Oud-Roomsch of Tolstoyaan. Zoo gaat het evenmin aan alle Boeddhisten (en allerminst den Boeddha) voor atheïsten te houden. Iets geheel anders is de vraag wat de tekst hunner boeken letterlijk inhoudt. Evenmin als de godsdienst der Jaina's duideuitkomt in den Digambara is die der Bauddha's uitvoerig geteekend in den Bhikṣu. Een Bhikṣu is een lid van den Saṁgha, een monnik en prediker (geen priester), een nietleek. Hij betreedt het pad dat tot verlossing uit het leed van den kringloop der wedergeboorten leidt, wat betrekking heeft op de vier hoofdleeringen van het Boeddhisme: het lijden [in aardsch bestaan], de oorzaak van het lijden [zelfzucht uit onwetendheid geboren], de opheffing van het lijden, de weg tot opheffing van het lijden. Ik noem deze dingen hier omdat zij in den Prabodh. niet aangeroerd worden, daar een Wedāntijn ook wedergeboorte en bevrijding uit den Saṁsāra door opheffing van onwetendheid — zij het ook niet geheel op dezelfde wijze — aanneemt. De punten die door de ketters aangeroerd worden zijn dan ook niet die welke wij het meest zouden verwachten of het meest kenmerkend zouden vinden, maar welke een Wedāntijn verkeerd vindt; zij betreffen de werkelijkheid der dingen en de oorzakelijkheid.

Onze bhikṣu komt op in het gele gewaad der Boeddhisten, dat tegenwoordig bijna geheel uit Indië verdwenen is en dat ik dan ook alleen op Ceylon gezien heb. Rechterarm en schouder zijn bloot, het hoofd is kaal geschoren op een enkele lok na. Hij draagt een boek in de hand. "O, Upāsaka's!" [1]), roept hij uit [2]), "inderdaad is de onafgebroken

---

[1]) De term waarmede Boeddhistische leekeleden der gemeente aangeduid worden. [2]) Br., blz. 48, r. 9.

opvolging van gedachten — waar de indrukken als waren zij er van buiten af gekomen in geplaatst schijnen, slechts een oogenblik duren en zonder kernwezen (Ātmā) zijn — losgemaakt van iederen indruk van wat reeds voorbijgegaan is, zonder gehecht te zijn aan de buitenwereld [1]. O, goed is die leer der volgelingen van den Boeddha [2], waar geluk en Verlossing gevonden wordt!" Iets verder zegt hij: "Er is geen bestendige ziel" [3], maar onmiddellijk daarop laat de schrijver hem een leelijke gevolgtrekking eruit maken: "Hierom moet gij niet ijverzuchtig zijn als bedelmonniken naar uw vrouwen gaan, want ijverzucht is een vlek van het gemoed". Het is geheel in strijd met de strenge voorschriften der Boeddhistische zedeleer te beweren dat uit het ontkennen van de werkelijkheid der ziel (gesteld dat dit de ware opvatting ervan is) volgen zou dat zonden tijdelijk en van weinig beteekenis zijn.

Het gesprek met den Kṣapaṇaka is reeds gedeeltelijk besproken. Het geloof van den Bhikṣu valt eenigszins op te maken uit zijn antwoorden — (Wie heeft een dergelijke leer gegeven?) "Wel, is deze wet niet door den alwetenden Heer Boeddha verkondigd?" (Hoe weet je dat hij alwetend is?) "Wel, zeg, is het juist niet uit de heilige boeken over hem bekend dat de Boeddha alwetend is?" [4] Iets verder [5] verwerpt hij de waarheid van het geloof der Jaina's: "En verder, wie gelooft dat de Jinistische leer tot de Wet voert?" Wat zijn zielkunde betreft: "Zeg, hoe vermag het leven, tot het lichaam beperkt, de Driewereld te kennen, zonder dat het met haar in betrekking staat? Kan een zelfs hel brandende lamp, als zij in een vat gestoken is, soms de voorwerpen in het inwendige van het huis verlichten!" [3] Ook de Bhikṣu ontmoet den Kāpālika, maar neemt weinig deel aan de

[1]) De vertaling is vrij onzeker. [2]) Sugata, *d. i.* die het goede pad bewandelt.

[3]) Br., blz. 49, r. 10. [4]) Br., blz. 51, r. 5. [5]) Br. blz. 52, r. 10.

woordenwisseling. Ten slotte wordt hij ook tot het gebruik van wijn vervoerd en omhelst de Kapālinī.

De Wed-Sūtr. bestrijden, II, II, 18—32, de Boeddhisten en Çaṁkara werkt het uit in zijn commentaar op deze plaatsen. Hij onderscheidt drie richtingen onder de Bauddha's, welke men de realistische, idealistische en nihilistische kan noemen, en weerlegt hun meeningen dat onderscheidenlijk alles, de gedachte of niets werkelijk is. Daar deze besprekingen niet te maken hebben met onderwerpen in ons stuk aangeroerd, kunnen wij hierop niet ingaan.

KĀPĀLIKA, de Çiwaïetische Çākta. Uit een Wedāntijnsch oogpunt beschouwd zijn Çiwaïeten geen ketters, zij kunnen althans zeer wel Wedāntijnen zijn, doch hier brengt zijn sectarisme den schrijver tot eenzijdigheid en onbillijkheid en doet den Wiṣṇuïet godsdienstige tegenstanders als ketters optreden, of liever hij kiest van de Çiwaïetische secten de minst waardige uit en voert alleen deze op. Over beide godsdiensten is reeds onder Wiṣṇubhakti gesproken. Eigenlijk zijn de Kāpālika's geen vereerders van Çiwa doch van zijne echtgenoote Durgā of Kālī; zij zijn Çākta's: vereerders der Çakti of vrouwelijke kracht van een god, in het bijzonder van Çiwa. De naam is afgeleid van kapāla, 'menschenschedel', omdat de leden dezer secte dergelijke voorwerpen in de hand dragen; zeer aardig noemt Van Limburg Brouwer hem Schedelman. Hij beschrijft zichzelf aldus: "Een krans van menschenbeenderen vormt mijn talrijke versierselen, ik bewoon een begraafplaats, ik eet uit menschenschedels. Ik zie met oogen, door de zalf der ascese gereinigd, de schepselen onderling verschillend, doch niet verschillend van den Heer [Çiwa]" [1]). Dan beschrijft hij zijn eeredienst: "Wij brengen als offergave offers van menschenvleesch, met hersenen besmeerd en vet begoten; wij breken ons vasten

---

[1]) Br., blz. 53, r. 7.

met sterken drank in brāhmanenschedels bereid. Den grooten god Bhairawa (Çiwa) moeten wij eeren met offergeschenken uit menschen bestaande, glinsterend van bloedstroomen welke vloeien uit pas afgesneden verstijfde kelen". De Boeddhist en de Jinist betuigen hun verontwaardiging over zulke afschuwelijke gebruiken en nadat de Çākta op zijn toovermacht gestoft heeft valt hij met een zwaard den Jaina aan, maar steekt het spoedig weer op en de drie spreken over de Verlossing. De Çākta denkt hieromtrent: "Geluk wordt nergens gezien zonder de voorwerpen der zinnen. Hoe kan de Verlossing begeerd worden, een stilstand van het leven, een toestand als van een steen, ontbloot van zaligheid en kennis?" [1])

De Kāpālika roept vervolgens Geloovigheid, namelijk zijn eigen geloof, op en draagt haar op de beide anderen te omhelzen. Zelf gaat hij met haar dansen, hetgeen beiden navolgen.

Het derde bedrijf heet Pāṣaṇḍawiḍambanam, wat beteekent Belachelijkmaking der Ketterij. Door hen ten tooneele te voeren wil de schrijver hen bespotten, want zoo doet hij zien hoe zij afwijken van de rechtzinnigheid en stelt hen aan de kaak als ketters. Met het ontwikkelingsverloop van den geest heeft dit gedeelte middellijk te maken doordat Geloovigheid, een der aanhangers van Onderscheidingszin, er in verschillende gestalten voorkomt, of liever verschillende Çraddhā's, elk van een der ketters, komen op. Onpartijdig zijn deze drie ketters, evenals de Cārwāka in het tweede bedrijf, niet voorgesteld, doch eenvoudig zooals een Wedāntijn hen waarneemt en van zijn standpunt uit. Minder mooi van den schrijver is dat hij voor Çiwaïet, dus als tegenstander van zijn Wiṣṇuïsme, alleen een Kāpālika neemt, die een secte aanhangt, welke waarschijnlijk zeer

---

[1]) Br., blz. 56, r. 4.

slechte en afkeurenswaardige praktijken erop nahoudt. En deze haalt zeer spoedig den Bhikṣu en den Kṣapaṇaka tot zijn geloof of liever zijn eeredienst over, waarvan als staaltjes gegeven worden omhelzing eener deerne en dronkenschap. In de allegorie past dit tooneel wel als het voorstelt hoever Waan en de verbastering van het geloof den mensch brengen kunnen. Misschien is het niet onnoodig hier erbij te voegen dat zulke vreemde verschijningen als de Kṣapaṇaka en de Kāpālika aanbieden in Indië zelden aangetroffen worden. Zij die Indische reisbeschrijvingen gelezen hebben verbeelden zich dikwijls dat ieder reiziger in Indië voortdurend wonderdoende fakirs en griezelige yogi's moet tegenkomen. Uit eigen ondervinding en naar mededeelingen van anderen kan ik zeggen dat men hen — behalve op godsdienstige feesten en bedevaartplaatsen — zeer zelden ziet.

Hoofdstuk III.

DE PRABODHACANDRODAYA VOLGENS INDISCHE SCHOONHEIDSLEER.

INDISCHE INDEELINGSZUCHT. Gaan wij thans na hoe ons tooneelstuk volgens nationale opvatting beschouwd moet worden. De Indiërs hebben met hun zucht tot theoretiseeren en in stelsels brengen ook over het tooneel uitvoerige beschouwingen gehouden en er tallooze voorschriften voor gegeven. Deze bespreking zal zijn aan de hand van Sylvain Lévi [1]), Regnaud [2]) en Huizinga [3]).

Die Indische zienswijze gaat in hooge mate ontledend en indeelend te werk, de stukken en al hun onderdeelen worden gedurig verdeeld en gegroepeerd. Om aan de eischen, door de theoretici der Indische schoonheidsleer gesteld, te voldoen moet een stuk, een bedrijf, een persoon enzoovoorts gemaakt zijn volgens hun voorschriften, welke op scheikundige formules en recepten gelijken. Het geheele tooneel zelf bekleedt in de Indische kunst een andere plaats dan in de onze: de tooneelstukken zijn er wel op berekend opgevoerd te worden, maar toch bevatten zij meer letterkundigs, schoone zegging en taal; met andere woorden: de stijl is er van meer gewicht dan bij ons. Hierom komt in de Indische

---

[1]) Sylvain Lévi, Le Théatre Indien, Paris, 1890.
[2]) P. Regnaud, La Rhétorique sanskrite, Paris, 1884.
[3]) J. Huizinga, De Vidûṣaka in het Indisch Tooneel, Groningen, 1897.

drama's veel lyriek voor, dat is zang, en tevens bekleeden mimiek en dans er een voorname plaats, daar deze beide bij Indiërs veelal met zingen en muziek gepaard gaan.

Uit den aard der zaak volgt dat dit hoofdstuk een geheel andere behandeling moet bevatten dan het laatste, dat een Westersche beoordeeling behelst.

AARD VAN HET STUK. Wat dan vooreerst het soort van stuk betreft — de Prabodhacandrodaya behoort tot de voornaamste, de rūpaka's, en hiervan ook tot de hoofdsoort: het is een nāṭakam of heldenspel. Daar het echter door zijn allegorischen aard afwijkt van gewone stukken voldoet het niet aan alle bepalingen van een nāṭakam, maar komt hier toch het dichtst bij. Het aantal bedrijven is zes, terwijl het mag afwisselen van vijf tot tien; het allegorische onderwerp is de bewustwording van den Puruṣa; vat men het als een geschiedenis op dan is het de strijd van twee geslachten, beide voldoen aan den eisch dat het onderwerp verheven en beroemd moet zijn. De gebeurtenissen die daarmee samenhangen en de geschiedenis van het stuk uitmaken kunnen wij eigenlijk niet tot de godenleer of tot de geschiedenis rekenen, zooals de voorschriften willen; in overeenstemming met deze zijn zij versierd met vinding van den dichter, zooals wij hier en daar opgemerkt hebben heeft hij de gegevens van den Wedānta enzoovoorts met eigen toevoegselen aangevuld en verbonden. De drijfveeren zijn de zucht der koningen naar alleenheerschappij of, volgens de begripsverzinnelijking, de werkingen van het onderscheidingsvermogen en de misleidingskracht met de hiermee verwante vermogens — hier heeft de allegorie een afwijking doen begaan, want heldenmoed en liefde zijn de voorgeschreven drijfveeren. Deze beide komen zeker in ons stuk voor en dragen zelfs bij tot de ontknooping, (hoewel de moed niet uitdrukkelijk genoemd wordt moet hij toch in den slag te pas komen), maar de dramatische handeling rust er toch niet op. De taal is beschaafd en ver-

heven naar den eisch. De veldslag tusschen de twee partijen wordt slechts verhaald en niet op het tooneel vertoond, niemand wordt er vermoord of sterft er — dit is geheel in den vorm, want op het Indisch tooneel mag geen bloed vloeien. Het einde is dat Puruṣa tot de Verlossing komt en dus heugelijk, zooals de Indiërs verlangen, want een tragischen afloop kennen zij niet. Wel komen in den loop van het stuk droevige en ernstige gebeurtenissen voor, het voorschrift wil dan ook dat de inhoud ernstig is en tot medelijden stemt. Wat den inhoud verder betreft, de handelingen worden geleidelijk ontwikkeld volgens de gegeven karakters en toestanden. Nog een afwijking wordt er in gevonden, n.l. in het tooneeltje der drie ketters met de valsche Çraddhā, waar wat 'aanstootelijks' in voorkomt, hetgeen niet mag. Ten slotte loopt er van het begin van het stuk tot het eind niet veel tijd, want die mag niet te lang zijn.

DEELEN VAN HET STUK. De Prabodh. verloopt geheel naar den regel. Het begint met de nāndī, het openingsgebed, waarin Parabrahma aangeroepen en geprezen wordt, zoodat het behoort tot de dewastuti's, dat soort waarin een god verheerlijkt wordt. Een andere naam daarvoor is māṁgalikī, een zegening die geluk moet brengen en heilrijke woorden bevat. In overeenstemming met de strekking van den Prabodh. bevat de nāndī ervan aanduidingen van een wijsgeerige opvatting der godheid.

Het is niet duidelijk bij Bharata, den voornaamsten aestheticus van het tooneel, of hij wil dat een afzonderlijk speler of de tooneelleider de nāndī op moet zeggen, want soms wordt de laatste, de sūtradhāra, soms een bepaald tooneelspeler hiervoor genoemd. In ons stuk is slechts sprake van den sūtradhāra na de nāndī. Pischel [1]) heeft er op gewezen dat het waarschijnlijk is dat de nāndī gevolgd werd door

[1]) Göttinger Gel., Anz., 1883, blz. 1234; 1891, blz. 359.

dansen, zingen enzoovoorts, omdat zoo dikwijls (ook in den Prabodh.) na het openingsgebed staat: "Genoeg getalmd", wat er op wijst dat althans in de oudste stukken — waaruit het een overblijfsel kan zijn — veel voorafging aan het nu volgende voorspel. Dit is de prastāwanā, een samenspraak tusschen den tooneelleider en een tooneelspeelster of speler, die de toeschouwers, tot hetgeen vertoond zal worden, inleidt.

In het eerste gedeelte van het voorspel, de prarocanā, prijst de sūtradhāra Gopāla, die het tooneelstuk op doet voeren voor zijn koning, en prijst de naṭī koning Kīrtiwarmā, het verheven stuk en den dichter. De naṭī of tooneelspeelster prijst ook Gopāla. Nadat nu het onderwerp, de aanvang der geestelijke ontwaking en de voornaamste rasa (zie hierover beneden) genoemd zijn alsmede de naam en de dichter, volgt de aanwijzing van den eerst opkomenden speler, die aldus ingeleid wordt bij de toeschouwers. Dit is de prayogātiçaya: de tooneelleider ziet Kāma opkomen en vertelt wie hij is. Zoo wordt deze ingeleid bij de toeschouwers, die thans eenigermate voorbereid zijn op wat zij te zien en te hooren zullen krijgen.

De ontwikkeling der handelingen en toestanden worden verder ontleed en beschreven door Bharata in zijn Nāṭyaçāstram, doch het is niet noodig alle wendingen en trekjes in den Prabodh. tot de theoretische onderverdeelingen terug te brengen; verschillende paṇḍits hebben mij gezegd dat zij slechts de hoofdzaken kennen en weinig waarde hechten aan de fijne onderscheidingen.

HANDELING. Na het voorspel komen wij dan tot het eigenlijke stuk, waarvan het eerste dat van gewicht is de inhoud, het onderwerp is. Door zijn allegorischen aard wijkt dit af van onderwerpen van andere stukken, welke meestal aan de mythologie of geschiedenis ontleend zijn. Het aanbreken van geestelijke verlichting en de bewustwording van Puruṣa immers kan men niet tot de fabelleer of de legende reke-

nen, en als men de helden van het tooneelstuk als menschen neemt kan men de hoofdpersonen ook niet als geschiedkundige vorsten beschouwen. Het onderwerp is een vinding van den dichter. Het speelt in Indië en in het Kali-Yugam, zooals de tooneelwetten het willen, die verbieden dat een stuk buiten Indië en in de Gouden Eeuw speelt.

Het wastu (onderwerp) wordt onderscheiden in het hoofd- en het bijonderwerp. Het eerste is de 'intrige' en hier dus de verwikkeling van den strijd tusschen Wiweka en Moha en de bevrijding van Puruṣa uit den Saṁsāra. Overeenkomstig de bepaling van een nāṭakam is dit een ernstig en verheven onderwerp, en zoolang de eerstgenoemde koning voor de macht van zijn tegenstander beducht is wekt zijn lot medelijden. Zijn redding, alsook de zelfbewustwording van Oergeest, echter vormen een heugelijken afloop.

Vijf ontwikkelingstrappen kenmerken het verloop der handeling welke het onderwerp uitmaakt. Zij gaan samen met de omstandigheden van den held. Het bījam, het leggen van den knoop, is de aanduiding van zijn doel door Wiweka, hierin bestaande dat hij de mogelijkheid van het aanbreken der verlichting erkent, indien hij zich met behulp van zijn aanhangers met zijn verstooten gemalin Upaniṣad hereenigt, zooals hij tot Mati zegt aan het eind van het eerste bedrijf: "Lieve, indien er vereeniging zijn zal tusschen mij en mijne gemalin godin Upaniṣad — die zich voelt en ijverzuchtig en beleedigd is wegens de lange scheiding — doordat Vredigheid en de anderen haar winnen, en indien *gij* dan een tijd stil blijft en de zinnenwereld varen laat, zal het Aanbreken van het geestelijk Ontwaken plaats vinden" [1]). Deze woorden van Wiweka tot Mati doelen reeds op de ontknooping. Is nu de knoop gelegd, dan gaat de handeling verder, doch wordt soms onderbroken, waarop de bindu, de herstelling

---

[1]) Br., blz. 17, r. 11.

(reprise bij Lévi), haar weer aan den gang brengt. Dit is in ons geval dat Çraddhā gered wordt, nadat zij in handen der ketters gevallen was, hetgeen in het begin van IV beschreven wordt.

De vijf bestanddeelen van het onderwerp (bîjam, bindu, kleinere bijkomstige gelegenheid, grootere bijkomstige gelegenheid en doel) geven in verband met de vijf toestanden der handeling (het aanvang maken, moeite doen om verder te gaan, mogelijkheid van slagen, zekerheid van slagen en welslagen) het aanzijn aan de vijf saṁdhi's of verbindingen, die elk in 12, 13 of 14 onderverdeelingen onderscheiden worden. Wij bepalen ons tot de saṁdhi's. De mukhasaṁdhi is het aanduiden van den knoop in çloka 31 aan het eind van I, waarin gezegd wordt dat Oergeest verdeeld is, doch door Onderscheidingszin in zijn eenheid hersteld zal worden. Hij geeft aanleiding tot verschillende stemmingen, hetgeen hierna besproken zal worden. Voor een zinnebeeldige opvatting geeft deze opening te kennen dat het verschil in eigenschappen een oorzaak is der handeling, en voor een persoonlijke dat er strijd zal volgen van de reeds opgetreden personen.

In het eerste bedrijf heeft de toeschouwer kennis gemaakt met de onderlinge verhouding der hoofdpersonen en het doel dat Wiweka te bereiken tracht, doch nu toont het tweede bedrijf reeds dadelijk een beletsel: de opdracht van Moha aan Dambha om het ontstaan van Verlichting te verhinderen door de gemoederen in de heilige plaatsen te verstoren. Dit is de pratimukhasaṁdhi, die het eerste en het tweede bedrijf met elkaar verbindt, doordat het een beletsel stelt in den weg der personen uit I, hetwelk veroorzaakt wordt door die uit II. De ontwikkeling van het bîjam wordt namelijk verstoord doordat Dambha de opdracht van Moha gekregen heeft: "De voortreffelijkste plaats hier op aarde voor de Verlossing is eene stad, Wārāṇasî [1]) genaamd. Ga hierom

[1]) Benares.

daarheen en tracht een belemmering teweeg te brengen voor den heilstaat der vier levenstrappen" [1]). Dambha heeft dit uitgevoerd en zoo een hinderpaal aan Wiweka in den weg gesteld. In het derde bedrijf geeft de ketterscène een beeld hoe het geloof verstoord is.

De derde toestand is de garbhasaṁdhi, waarin de kiem zich reeds ontwikkelt. De bereiking van het doel is reeds in zicht en de voornaamste tegenstand overwonnen. Ik kan een garbha niet bepaald in den Prabodh. aanwijzen, of het zouden de woorden van Maitrī moeten zijn in IV: "...Want zoo komt deze ziel [2]) tot klaarheid, al is zij bevlekt door de zonden van Hartstocht, Hebdorst, Haat enzoovoorts" [3]), welke de zekerheid geven dat de Verlossing aanstaande is.

De wimarça is de bedenking van den held als hij tot zijn doelwit komen zal, maar bij zichzelf overleggen gaat wanneer een hindernis zich vertoont. Wij vinden dit als Wiweka opkomt in het vierde bedrijf en uitroept: "O, ellendige, slechte Mahāmoha! overal hebt ge het menschdom getroffen!" [4])

Het vijfde is het nirwahaṇam, de katastrofe. De bereiking wordt uitgedrukt in: "Tot den eenen Oergeest komt het gezegende Aanbreken der Verlichting" [5]). Ertoe gerekend worden ook de vraag welke altijd voor het slotvers komt: "Wat is er nog meer te wenschen?" en het eindgebed.

Ten slotte bestaat de inhoud, of liever de opvoering ervan, practisch uit twee gedeelten: de handeling (dṛçyam) en de voordracht (çrawyam). Een aantal dingen worden opgenoemd die niet vertoond mogen worden, die niet door een handeling uitgedrukt mogen worden op het Indisch tooneel. Evenals in andere stukken wordt ook in den Prabodh. hiervan afgeweken, bijvoorbeeld het reeds genoemde tooneeltje op het eind van het derde bedrijf strijdt tegen het verbod dat men-

---

[1]) Br., blz. 19, r. 7. [2]) Antarātmā, hier gelijk Puruṣa.
[3]) Br., blz. 68, r. 12. [4]) Br., blz. 69, r. 9. [5]) Br., blz. 116, r. 4.

schen die twisten of in verliefden toestand zijn ten tooneele gevoerd worden. Een ander voorschrift wordt wel opgevolgd: het tooneel is nimmer ledig gedurende de bedrijven.

In den loop van het stuk vindt men verder een verdeeling in aṁka's, bedrijven. Het aantal der bedrijven in den Prabodh., zes, voldoet aan den eisch voor een nāṭakam. De Indische bedrijven worden niet verdeeld in tooneelen, waarvan elk één bepaald getal personen heeft. Wel zijn er andere onderscheidingen: een wiṣkambhaka wordt door niet meer dan twee mindere personen gespeeld, die verleden of toekomstige gebeurtenissen bespreken welke tot het onderwerp behooren maar niet de hoofdzaak uitmaken. Zoo in den aanvang van I, waarin Kāma en Rati met elkander spreken en in dien van IV: Çraddhā vertelt haar wedervaren aan Maitrī.

Er zijn wel andere tooneeltjes die het gebeurde behandelen, doch deze betreffen de hoofdzaken. De tweede en derde der genoemde wiṣkambhaka's zijn saṁkīrṇa (gemengd), daar er Saṁskṛt en Prākṛt in gesproken wordt.

Een praweçaka is een tusschentooneel of het eerste gedeelte van een bedrijf (doch niet van het eerste), door lagere personen gespeeld; ons tweede, vijfde en zesde bedrijf beginnen ermee.

Nog moet worden opgemerkt dat de spelers soms terzijde spreken (swagatam) en op andere plaatsen luid (prakāçam) nadat zij bij zichzelf overdacht hebben.

PERSONEN. Aangaande de personen, de rollen, worden weer talrijke beschouwingen, voorschriften en indeelingen gegeven. Wij hebben reeds vastgesteld dat Wiweka de dramatische hoofdpersoon is. De held heet nāyaka of netā, de leider, omdat zijn karaktertrekken, omstandigheden en daden de dramatische handelingen bepalen, en dit alles is zeker van toepassing op Wiweka. Wiweka voldoet ook aan de vereischten van een held, hij heeft de opgenoemde eigenschappen, of de meeste ervan althans voorzoover het blijkt, want daar

de dramatische handelingen niet de liefde tot oorzaak of doel hebben is de held niet in zulke toestanden geplaatst dat de tien vereischte eigenschappen zich vertoonen kunnen. Onze held is standvastig en edel; hij verkeert wel in moeilijkheden, doch blijft doorzetten om zijn doel te bereiken en wordt niet geschokt door de gevaren. Hierom komt hij het meest overeen met de derde soort karakter van een held, een dhīrodātta, bij wien bedroefdheid nimmer de overhand heeft.

Daar de Prabodh. geen liefdesgeschiedenis bevat, is er niet veel sprake van een der vier typische toestanden, die belangrijk bijdragen tot de ontwikkeling der intrige. Maar toch kan gezegd worden dat de held in den eersten toestand geplaatst is wat betreft de verhouding tot zijn gemalinnen. Hij is dan namelijk dakṣiṇa, hoffelijk, daar hij wel een tweede vrouw heeft en de eerste verlaten heeft, doch deze niet vergeet en zich op het eind met haar hereenigt. Zooals vereischt is, is deze toestand voortgesproten uit vroegere gebeurtenissen en wij hooren dan ook in het eerste bedrijf dat Wiweka zijne echtgenoot reeds verlaten had.

De tooneelwetten kennen nog acht hoedanigheden welke den held sieren als: medelijden, flinkheid enzoovoorts, doch het is niet noodig voor elk een paar regels aan te halen waarin die trekjes aan te wijzen zijn.

Moha mist die deugden, behalve dat hij moedig strijdt en flink aanpakt om te slagen in het verkrijgen der heerschappij. Hij is de pratināyaka, de tegenstander van den held. Op het tooneel komen zij niet met elkander in botsing, Moha komt slechts in het tweede bedrijf voor, maar toch hooren wij telkens hoe hij en Wiweka elkander bestrijden.

Een persoon die een vrouwelijke hoofdrol heeft is niet aan te wijzen. Mati is Wiweka's echtgenoot tijdens de gebeurtenissen van het stuk en Upaniṣad wordt weer aangenomen als vrouw aan het eind, doch geen van beiden komen er dikwijls in voor; beiden komen slechts in één bedrijf op, Mati in het eerste en

Upaniṣad in het zesde. Deze laatste is de eigenlijke gemalin van den koning en zou als zoodanig als de heldin aangemerkt kunnen worden, maar eene nāyikā, eene leidster, kan men haar niet noemen. Zij is de swā of de swīyā, de echte vrouw van den held. Als zoodanig moet zij verheven en deugdzaam van aard zijn, doch doordat zij slechts kort optreedt, doordat het stuk geen liefdesgeschiedenis tot onderwerp heeft en vooral doordat Upaniṣad voornamelijk een godsdienstig karakter vertoont, is er niet veel sprake van vrouwelijke deugden, hoewel de schrijver volgens zijn Wedāntijnsch geloof zich haar met goede eigenschappen begiftigd denkt.

Mati is ook niet de heldin en treedt zelfs niet zoozeer op in de rol van tooneelkoningin, maar is meer de Çakti van Wiweka. Evenals in de Indische godenleer verschillende goden hun Çakti's hebben, die hun vrouwelijke tegenbeelden zijn (zonder dat zij van geheel denzelfden aard zijn), zoo heeft in den Prabodh. Wiweka Mati tot Çakti, als ook Kāma Rati. Upaniṣad kan geen Çakti van Wiweka zijn doordat haar aard geheel van hem afwijkt. Het laatste paar komt in de verhouding van god en Çakti reeds in de mythologie voor, zooals ook besproken is.

De andere personen heeten pātrāṇi, ontvangers letterlijk, "parce que le drame est contenu en eux", zegt Sylvain Lévi, want de beteekenis van pātram is houder, 'vat', iets waarin wat samengetrokken is, hoewel in den Prabodh. de handeling niet meer in de mindere dan in de hoofdrol vervat is. Zij worden verdeeld in hoogste, middelsoort en laagste. De mannenrollen die in den Prabodh. voorkomen zijn niet allen tot bepaalde typen te brengen, daar zij afwijken van de rollen in andere stukken, welke veelal een paleisintrige behelzen, waarvan hier geen sprake is. Hetgeen in meer tooneelstukken het geval is vinden wij ook hier, er komt geen widūṣaka voor in den Prabodh. De kluchtige rol past niet in een stuk waarin çānta en wīra de hoofdrasa's zijn, wat beneden be-

handeld wordt. Daar zal ook blijken dat toch het vermakelijke in ons stuk niet ontbreekt. De rol van bode wordt in II vervuld door een dūta, hier dauwārika en elders in II en in IV puruṣa genoemd.

Hoewel bijna alle optredende personen aanhangers van een der beide koningen zijn komt een eigenlijke minister, mantrī, die de raadsman van den vorst is, niet voor, evenmin als een senāpati, een legeraanvoerder; wel een wagenmenner, sārathi. Van de vrouwelijke mindere rollen behooren allen, behalve de kamerdienares, de pratīhārī van IV, tot de vrouwelijke aanhangers der vorsten, zonder van het gevolg der vorsten te zijn.

Het Indische tooneel heeft ook onzijdige rollen, napuṁsaka's, dat is niet mannelijke, die een gelofte van kuischheid afgelegd hebben. Dezen zouden hier zijn de Jaina en de Boeddhist, doch zij zijn vijanden van den Wedānta en worden niet als getrouw aan hun gelofte voorgesteld, en zijn in zooverre parodieën op de snātaka's, zooals dergelijke personen heeten.

TALEN. Evenals in andere Indische tooneelstukken worden ook in het onze verschillende talen gesproken. De hoofdpersonen en hoogste bijpersonen spreken Saṁskṛt, de overige verschillende Prākṛts, hoewel in beginsel de talen der vrouwenrollen Prākṛts zijn. De vrouwen die Saṁskṛt spreken worden als de hoogste aangemerkt, en merkwaardig is dat dit niet Wiweka's echtgenoote Mati is, doch wel Çānti (ik gis daar Çāntarasa de voornaamste rasa hier is), verder Wiṣṇubhakti, Saraswatī en Upaniṣad. Dit is begrijpelijk, daar zij verheven godsdienstige figuren zijn, doch ik kan niet zeggen waarom wel Kṣamā Saṁskṛt spreekt en niet bijvoorbeeld Çraddhā (echter wel in IV, V, VI) of Karuṇā.

Prākṛt wordt in de mannenrollen gesproken door den çiṣya (echter niet door den baṭu), den puruṣa in II (niet door dien in IV), den Digambara en den Kāpālika, dus

door twee ondergeschikten en twee ketters. De tooneelleider spreekt Saṁskṛt en de tooneelspeelster Prākṛt.

RASA's. Een gewichtig bestanddeel der Indische drama's is de rasa, iets dat wij niet in dezelfde mate kennen. Het is het gevoel of de stemming die bij den toeschouwer opgewekt wordt doordat de speler een overeenkomstige gemoedsaandoening uitdrukt. Het is niet volkomen ons 'stemming', want wij kunnen bijvoorbeeld ons vroolijk maken over een toestand, waarin de held volstrekt niet lacht en omgekeerd, terwijl in rasa juist het denkbeeld ligt dat de eigen stemming van de tooneelrol overgebracht wordt op den toeschouwer. Om den Prabodhacandrodaya volgens de Indische opvattingen te bezien moeten wij nagaan welke rasa's erin voorkomen. De inheemsche schrijvers ontleden ze weer uitvoerig, doch het is evenmin als bij de andere begrippen der Indische aesthetiek noodig ze in alle bijzonderheden na te gaan. Regnaud heeft den rasa uitvoerig behandeld, waarom Lévi het beknopt gedaan heeft; een zeer goede beschouwing met veel artistiek gevoel en inzicht heeft Huizinga gegeven, doch uit den aard van het onderwerp spreekt hij in zijn 'Vidûṣaka' meer over den rasa 'van den lach', terwijl in ons tooneelstuk çānta-rasa hoofdzaak is. Deze wordt niet gerekend tot de acht soorten rasa bij Bharata, maar wel o. a. in het Daçarūpam.

De sūtradhāra kondigt in het voorspel aan dat men opvoeren zal den Prabodhacandrodaya, omdat men zich verlustigen wil aan een tooneelstuk, waarin çānta-rasa [1]) de hoofdstemming is. Hier wordt reeds te kennen gegeven wat de voornaamste rasa zijn zal en deze komt dan ook telkens in het stuk uit, terwijl ook de ontknooping een vredewekkende uitwerking heeft. De çānta is namelijk de vredige stemming en bepaaldelijk in dezen zin dat vrede gevon-

---

[1]) Br., blz. 2, r. 16.

den wordt door onverschilligheid voor het tijdelijke. Dat deze wijsgeerig-godsdienstige stemming verkregen wordt door de ontknooping van ons stuk zal uit al het voorafgaande wel duidelijk zijn en evenzeer dat de verschillende tooneelen er herhaaldelijk aanleiding toe geven dat zij opgewekt wordt. Al wat gezegd wordt na het optreden van Prabodha drukt de vredesstemming uit, ter wille waarvan het stuk opgevoerd werd. Evenzoo wordt zij gevonden aan het eind van I als Mati zich neerlegt bij de scheiding tusschen haar en Wiweka; in V als Manas Wairāgyam vindt. Wij voelen dat hierbij een gevoel heerscht van rust, hetwelk vrede vindt in onttrekking aan de veranderlijke gebeurtenissen van het aardsche, en deze çama (vredigheid) is het gevoel die den çānta-rasa te voorschijn roept. Zulke gevoelens heeten sthāyibhāwa's, waarvan een in elk drama het hoofdgevoel uitmaakt. In ons stuk van çānta-rasa is çama het gevoel dat er het meest in uitkomen moet. Toch is dit niet voortdurend en zelfs niet dikwijls het geval, wat geen fout van den dichter is, maar eenvoudig een gevolg dat uit het wezen van een *drama* voortvloeit, immers de handelingen kunnen wel uitloopen op het bereiken van vredigheid, doch zijn het zelf natuurlijk niet, al kunnen zij er mee afgewisseld worden. Hierom wordt de çānta slechts zelden tot de rasa's gerekend, en was Kṛṣṇa Miçra uit den aard der zaak gedwongen af te wijken van de tooneelwetten welke voorschrijven dat het hoofdgevoel gedurig op den voorgrond staat.

Manas werpt zich voor de voeten van Saraswatī en Puruṣa doet dit bij Wiṣṇubhakti, deze gebaren zijn anubhāwa's, de gevolgen der stemming welke uitgedrukt worden door zichtbare teekenen. De betrokken personen van die scènes en de omstandigheden (het berusten in de scheiding, het getroost worden en de zelfbewustwording) vormen de wibhāwa's, de personen die de stemming geven en de begeleidende stemmingen, het zijn de factoren die den rasa bewerken.

De bekoorlijkheid in een stuk wordt verkregen door afwisseling van rasa en dit heeft veelvuldig plaats in den Prabodh., juist doordat de hoofdrasa er weinig in voorkomt. In het tooneel van Kāma en Rati is çṛṁgāra-rasa (de erotische), in hun gesprekken over hun eigen karakter straalt rati (hier: liefdelust) door als sthāyibhāwa, verder komen de wibhāwa's enz., niet sterk uit, alleen de beschrijving van hen beiden als twee verliefde personen en het genot dat Kāma ondervindt door Rati's omhelzing zijn als zoodanig te noemen. Verder komt çṛṁgāra-rasa voor in III als de monniken de valsche Çraddhā omhelzen. In I wordt deze rasa onderbroken door den bhayānaka (dien van angst), als Rati verschrikt over de voorspelling aangaande de geboorte van Prabodha, welke rasa gepaard gaat met het hoofdgevoel vrees en den anubhāwa sidderen. Deze bhayānaka komt ook voor in III als Karuṇā den griezeligen Digambara ziet, en in IV, waarin Çraddhā nog trilt van angst bij de herinnering aan de gegeduchte Bhairawī, hier zijn de vreemde schrikwekkende wezens de wibhāwa's.

In het eerste bedrijf brengt het opkomen van koning Wiweka een nieuwen rasa te weeg, en wel den heldhaftigen (wīra-rasa). De sthāyibhāwa moed komt niet voortdurend uit, doch de wibhāwa's vastberadenheid, majesteit enz. kenmerken steeds den koning, zoo ook de anubhāwa's heldhaftigheid, volharding enz. Maar wanneer de koning beschaamd wordt omdat hij zijn echtgenoote Mati verstooten moet, brengt de karuṇa-rasa (de droevige), waarvan een der factoren scheiding is, een gelukkige afwisseling in stemming teweeg, welke weer plaats maakt voor çānta-rasa als de beredeneerde Mati in de scheiding bewilligt.

Het is moeilijk te zeggen wat de rasa in het tweede bedrijf is. Als Dambha daarin opkomt heerscht er wīra, wegens de aanstalten die hij maken moet om tegen de andere partij te strijden, maar Ahaṁkāra brengt een

stemming teweeg die ik het dichtst aan raudra verwant vind. Niet dat er sprake is van 'ijzing', maar de sthāyibhāwa is hier minachtende toorn over de dwaze wereld, en de factoren minachting en verwijtende taal. Ook als de baṭu Ahaṁkāra hoont zijn dezelfde gevoelens in het spel, doch wanneer de laatste zijn kleinzoon Dambha herkent valt dit waarschijnlijk onder çānta-rasa, of althans is de wyabhicāribhāwa, het nevengevoel, hier harṣa (vreugde). Moha veroorzaakt door zijn optreden als koning wīra en tevens door zijn afgeven op de menschen raudra. Het tooneeltje tusschen de materialist en zijn leerling zal hiertoe ook wel gerekend moeten worden, althans de eerste scheldt op andersdenkenden; totdat de koning hem uitzendt en daarna den dienaar gelast verschillende aanhangers op te roepen, wat tot den wīra-rasa behoort, daar hij zich dan als een bevelend vorst vertoont. Deze rasa blijft totdat op het eind van het bedrijf Mithyādṛṣṭi en Wibhramawatī komen, welke beide vrouwen çṛṁgāra teweeg brengen.

III vangt aan met het verdriet van Çānti en Kāruṇā over de verdwijning van Çraddhā, hier is karuṇa-rasa. Dan komt de bhayānaka als zij den Jinist zien, en het twistgesprek tusschen de ketters is in raudra wegens de toornige verwijten die zij elkander naar het hoofd slingeren. Een oogenblik komt hierbij een der anubhāwa's, het zwaard trekken, door den Kāpālika. Çṛṁgāra-rasa komt het afwisselen, zooals reeds gezegd. Wij moeten vooral niet denken dat Indiërs in die tooneelen hāsya-rasa vinden (dien van den lach), ofschoon wij de belachelijke voorstelling van asceten die kijven, verliefd en dronken worden voor komisch zouden houden, maar de personen zijn zelf in een booze of wellustige stemming en dit geeft den rasa aan.

Over het eerste gedeelte van IV is reeds gesproken. In het volgende is raudra de rasa, daar Wiweka zich toornig uitlaat over Moha en Wastuwicāra over de vrouwen. Als de

eerste de zijnen afzendt tegen zijn tegenpartij is er wīra en als hij en zijn wagenmenner zich naar Benares begeven en de stad en den Wiṣṇutempel zien is er adbhuta-rasa (van wonderbaarlijkheid), veroorzaakt door het gezicht van iets verrukkelijks en gepaard met teekenen van bijval.

De beschrijving van den strijd in V valt onder wīra, de smart van Manas over zijn kinderen onder karuṇa, zijn vertroosting onder çānta.

Çānta is ook de rasa van het laatste bedrijf, hoewel het mogelijk de bedoeling is dat hij hier en daar onderbroken wordt, zoo bijvoorbeeld door adhuta wanneer Çraddhā vertelt van de droomen die de vijanden aan Puruṣa voorgetooverd hebben, en soms door wīra als Wiṣṇuubhakti verslag doet van haar ontmoetingen met de verschillende wijsgeerige stelsels. Het is mogelijk dat dit geheele verhaal in wīra opgevat moet worden, daar zij haar standvastigheid tegen en meerderheid boven de andere richtingen uit laat komen, terwijl er dan op sommige plaatsen raudra gevonden wordt als minachting in het spel komt.

Het is zeer moeilijk een kunsttheorie die ons geheel vreemd is toe te passen op een kunstwerk en dit daarnaar te schatten, of zelfs maar te zien in hoeverre een toepassing der theorie te vinden is. De Indiërs worden met de begrippen van rasa opgevoed en merken ze van zelf op in een drama dat zij lezen of zien, maar wij krijgen ze van buiten af en nemen die denkbeelden niet zoo in ons op dat zij voor ons dezelfde beteekenis hebben als voor hen. Het is dan ook zeer wel mogelijk dat allerlei spelingen en wisselingen van rasa's mij ontgaan zijn, ongewoon en ongeoefend als ik ben dergelijke dingen in een tooneelstuk op te merken. Zoo vindt een Indiër misschien telkens afwisseling van rasa als personen van verschillende geaardheid met elkander spreken en voelt één rasa in elk tooneel.

VERSIERINGEN. Hiermee is de Indische aesthetiek vol-

strekt niet uitgeput. Zij bevat nog een aantal bijzondere voorschriften welke verfraaiingen voor de tooneelstukken aangeven. Maar ik zal hiervan zeer weinig nemen, daar het volstrekt niet noodig is uitvoerig toepassingen te zoeken van die regels. Zoo vinden wij van de zoogenaamde antarasaṁdhi's, de tusschenepisoden, een brief in het tweede bedrijf, afkomstig van Mada en Māna; nepathyokti (een stem achter het tooneel) in het eerste, welke Kāma beschrijft en aankondigt en een welke aan Kāma verwijten doet en zoo de stemming van Wiweka, die spoedig hierna opkomt, weergeeft, tenzij zij van hemzelf afkomstig moet zijn. Verder in het tweede een die Moha inleidt en een in het zesde, die de verwondering te kennen geeft als Overpeinzingszin in Puruṣa komt. Ook komt in verschillende bedrijven een dūta, een bode, op, die verschillende aanhangers oproept en waarvoor allerlei personen gebruikt worden. Nog een andere antarasaṁdhi is de mada, de dronkenschap, in III.

Er zijn nog andere episoden, waarvan ik vermeld: woorden van genegenheid tusschen Moha en Mithyādṛṣṭi; vrees van den Digambara voor den Kāpālika die zijn zwaard trekt.

Er kunnen 33 sieraden en 36 schoonheden in een Indisch tooneelstuk aangetroffen worden. Van de eerste noem ik alleen de klacht van Çānti over haar moeder en van Manas over zijn kinderen, de trotsche en minachtende taal van Moha en Ahaṁkāra bij hun optreden en van den Kāpālika, het verwijt, dat gevonden wordt in het getwist tusschen Ahaṁkāra en den baṭu en in dat der kluizenaars. Van de laatste zijn alleen duidelijk aan te wijzen de lofspraak en het bedanken van Puruṣa, tot Wiṣṇubhakti gericht.

Hoofdstuk IV.

BEOORDEELING VAN DEN PRABODHACANDRODAYA.

STREKKING. Hebben wij in het vorig hoofdstuk den Prabodh. getoetst aan de regelen die voor een Indisch drama gelden, thans zullen wij hem naar Westerschen maatstaf beschouwen. Verschillende moeilijkheden zijn aan de beoordeeling verbonden. Het is in hooge mate een tendenzstuk en behoort, als men wil, slechts gedeeltelijk tot de 'fraaie letteren'. Dan staat het als voortbrengsel van letterkunde zoover van ons af in tijd en plaats van vervaardiging en kring van denkbeelden waaruit het voortgekomen is, dat het ons bezwaarlijk valt ons geheel in de gedachten in te denken. Ten derde is het een allegorie, zoodat de optredende personen geen gewone menschen maar afgetrokkenheden voorstellen en er van karakterontleding niet veel sprake kan zijn.

Daar de Prabodh. nu eenmaal een tendenzstuk is moet de beoordeelaar zich afvragen: is het als zoodanig geslaagd? natuurlijk met volkomen terzijdestelling der vraag of de strekking met zijn richting overeenkomt of niet. De strekking dan is verheerlijking van het Wedāntijnsch-Wiṣṇuïetisch geloof. Verheerlijking, geen verdediging, want aanvoeren van betooggronden, verdediging op grond van rede, overtuigdheid of zelfs van gezag, ontbreekt. De schrijver weerlegt noch bestrijdt de meeningen van andersdenkenden door

redeneering, maar laat door middel der geheele begripsverzinnelijking zijn meening uitkomen, welke in overeenstemming is met Hindoesche rechtzinnigheid en stelt zijn tegenstanders, vooral zijn ergste, eenigszins in een belachelijk daglicht en laat de andersdenkenden elkander weerleggen. Gegeven dat de Prabodh. een bepaalde strekking heeft, oordeel ik dat het den schrijver volkomen gelukt is deze juist voor te stellen — en aannemelijk te maken. Dit is toch wat een stuk met een strekking beoogt, een zoo juist mogelijke voorstelling te geven van hetgeen het propageert en vervolgens aanhangers te winnen voor de uitgesproken denkbeelden. Of dit laatste gelukt is, is onbekend en er is niets van te zeggen behalve Taylor's mededeeling, welke ik straks aanhalen zal (zie blz. 100), te vermelden. In hoever nu de dichter geslaagd is in een duidelijke inkleeding van zijn leer, is eenvoudig te beoordeelen door aandachtig het verloop van den Prabodh. na te gaan en de personen met elkander te vergelijken; hieruit is een goed denkbeeld te krijgen in hoofdzaken van den Wedānta. En wat de vraag betreft van de aannemelijkheid der gehuldigde denkbeelden — Kṛṣṇa Miçra heeft in het stuk zijn godsdienst en zijn wijsbegeerte op een zoodanige wijze uitgedrukt, dat (al heeft men een andere overtuiging) men erin komen kan dat hij de bedoelde denkbeelden aanhangt. Van den Geest, de verhouding der stoffelijke en onstoffelijke wereld en den strijd van zedelijke eigenschappen is een voorstelling gegeven, welke naar mijn oordeel tot op zeer groote hoogte kan voldoen en zeker naast andere gelegd kan worden. Ik wil hiermee geenszins de leer van den Wedānta, vooral niet in elk onderdeel, voor mijn rekening nemen, maar beweer alleen dat wij ons door den Prabodh. zeer goed in de Wedāntijnsche begrippen verplaatsen kunnen, begrijpen dat iemand een zoodanige overtuiging heeft en meeleven met de personen die de begrippen belichamen. Men kan natuurlijk

wel zeer goed meeleven met goed beschreven personen in een tooneelstuk of een roman, wier karakter geheel verschilt van dat van den lezer of zelfs afkeer bij hem wekt, en zoo kan ook iemand van een geheel andere richting dan de Wedāntijnsche zich de levensbeschouwing en wijsbegeerte, in den Prabodh. neergelegd, even goed indenken als een ander die wel daarvoor voelt. Maar dit alles neemt niet weg dat Kṛṣṇa Miçra ons zijn Wedānta aannemelijk gemaakt heeft: zonder bindend gezag aan de Weda's toe te kennen, de noodwendigheid der Hindoesche offergebruiken aan te nemen of mythologische voorstellingen aan de Godheid te verbinden kan iemand van onzen tijd de denkbeelden over het volstrekte God, de schijnbare werkelijkheid van geopenbaard bestaan en de inwezenlijke eenheid van God en ziel door het lezen van den Prabodh. waardeeren.

De Prabodh. is didactisch, men kan het een l e e r s p e l noemen. Het is een andere didactiek dan van onze Middeleeuwsche leerdichten, want het wil geen hoeveelheid kennis meedeelen, maar een rechtzinnige opvatting inprenten en tegen afwijkende meeningen opkomen. Het is dus wel het oudste propagandistische tooneelstuk, daar de mysteriespelen eenvoudig de Bijbelsche geschiedenis aanschouwelijk voorstelden en als zoodanig wel didactisch waren maar niet polemisch. De didactiek van den Prabodh. behoort tot zijn strekking en vereischt dus geen afzonderlijke beoordeeling. Hetgeen de dichter leeren wil voert hij duidelijk genoeg ten tooneele; al is de vorm dien hij gebruikt voor ons niet zoo gewoon als een leerboek, hij is voor Westerlingen in elk geval minder zwaar dan sūtra's en commentaren; en zelfs voor Indiërs werd de Prabodh. gebruikt als een inleiding tot de wijsbegeerte.

Ook een h e k e l s t u k is de Prabodh. De dichter leert niet alleen maar hekelt en gispt de misbruiken van zijn tijd en het verval van verschillende godsdiensten.

BETREKKELIJKE WAARDE. Wat de tweede moeilijkheid voor critiek betreft: het stuk is acht eeuwen geleden in Indië gemaakt, zoodat wij het een andere maat moeten aanleggen dan aan onze stukken. Mogen wij het dan in het geheel niet beoordeelen en kunnen wij het niet genieten? Onze beoordeeling kan vooreerst geschiedkundig zijn, in het oog houdende door wien en voor wie het vervaardigd is. Dit hangt samen met de strekking en wij denken hierbij dat een brāhmaansch paṇḍit (geleerde) het geschreven heeft om zijn Wiṣṇuïetisch gekleurd Hindoeïsme hoog te houden tegen afwijkende richtingen binnen en buiten het Hindoeïsme. Het werk is gedicht in een tijd van overgang in Indië, toen de groote macht van het Boeddhisme al zeer aan het verminderen was, waartoe Çaṁkara's bestrijding bijgedragen had. De Wedānta begon meer en meer te zegevieren onder geleerde brāhmanen, terwijl het Hindoeïsme in talrijke secten bijna uitsluitend de godsdienst der Hindoes werd. Of de Prabodhacandrodaya daartoe bijgedragen heeft en dus niet alleen letterkundig maar ook practisch geslaagd is, is onbekend. Wel schreef Taylor in zijn Introduction in 1811 voor zijn vertaling, welke het volgend jaar uitkwam: "The work was written.... to awaken in the people a spirit of inquiry into the principles of Vêdântic Philosophy.... To check the strong current of materialism by a popular agency he wrote the work in the form of a drama.... It produced the desired effect" [1]), maar ik weet niet waaraan dit ontleend is en in hoever het drama aan de zegepraal over de tegenstanders van den Wedānta (van wie het Boeddhisme en de Sāṁkhya de machtigste waren, de Jaina's zijn nog vrij talrijk) meegewerkt heeft. Waarschijnlijk heeft Taylor die mededeeling te danken aan zijn paṇḍit, die hem met de studie en vertaling van het stuk hielp en die het dan bij overlevering had. Hij voegt er verder bij dat het grooten opgang maakte en

[1]) Blz. 3.

dat de koning van Magadha naar Mithilā reisde om een opvoering bij te wonen.

In de tweede plaats kan onze beoordeeling algemeen of aesthetisch zijn, en hierin ligt reeds een lofspraak opgesloten: het tooneelstuk heeft niet alleen geschiedkundige waarde, maar ook letterkundige, doordat het algemeen menschelijk is en niet alleen van één tijd.

BEOORDEELING DER ALLEGORIE. Voordat wij hiertoe overgaan en het als zoodanig bespreken zullen, moeten wij eerst de derde moeilijkheid onder de oogen zien. Een begripsverzinnelijking is niet te beoordeelen als een gewoon stuk en aangaande dit punt kan ik zeggen dat de Prabodh. te bezien is door ten eerste de allegorie te beoordeelen en ten tweede het stuk als allegorie. Een beoordeeling van de begripsverzinnelijking kan alleen te rade gaan met de vraag of hetgeen zinnebeeldig voorgesteld is juist is ingekleed, en hieromtrent meen ik dat de dichter zijn bedoeling zeer goed uitgedrukt heeft. In den opzet ligt de hoofdinhoud van den Wedānta. De menschenziel is in wezen God, Puruṣa is de Goddelijke èn de menschelijke geest, uit God is zoowel het goed als het kwaad, of volgens Indische zienswijze de kennis en de dwaling, voortgekomen; door in de wereld dezer beide tegenstrijdigheden te leven wordt de geest tusschen beide geslingerd, tot hij van haar verlost wordt en inziet dat hij Brahma is. Dat is tevens de dramatische loop van de gebeurtenissen, welke in het begin besproken, vervolgens door den strijd tusschen beide partijen doorgezet en ten slotte tot ontknooping gevoerd wordt. De geest zelf neemt geen werkzaam deel in de handeling; inderdaad wordt dan ook in de Upaniṣads de Ātmā de toeziener genoemd, en dat het verloop der verwikkelingen in de woorden en handelingen der beide strijdende kampen vertoond wordt, is iets dat Wedāntijnsch juist is en tevens dramatische levendigheid geeft.

Evenals een wiskundig vraagstuk gemakkelijk opgelost wordt als het goed gesteld is, zoo kunnen wij de vraag omtrent het oordeel over de allegorie beter beantwoorden door haar duidelijk te stellen, en dit wordt eenvoudig verkregen door het bastaardwoord te vervangen door het Nederlandsche begripsverzinnelijking. Dan hebben wij te beantwoorden: zijn begrippen 'noodig en voldoende' (om een wiskundige uitdrukking te gebruiken) verzinnelijkt? Naar mijn meening is de allegorie zeer goed en verdienstelijk opgezet, doorgevoerd en uitgewerkt. Sylvain Lévi [1]) is van hetzelfde oordeel en is vol lof voor den dichter, die zulk een afgetrokken stelsel als de Wedānta in een boeiend tooneelstuk heeft weten in te kleeden. Veel meer hierover te zeggen is niet noodig, daar in het tweede hoofdstuk alle personen afzonderlijk besproken zijn, doch het moet eenigszins toegelicht worden. Gegeven de Wedāntijnsche leer en het streven haar populair ten tooneele te voeren, dan kan niet anders betuigd worden of de opzet is zoo dat het hoofdbeginsel der leer als intrige de handelingen veroorzaakt, leidt en ten einde voert; de uitwerking zoo dat de voornaamste andere beginselen tot hun recht komen en elk een plaats inneemt naar verhouding van zijn belangrijkheid, en de doorvoering zoo dat elk persoon voortdurend voor blijft stellen wat hij moet voorstellen zonder overdreven te worden of te verslappen. Dit laatste is volgens mij geen groote verdienste, zoodat ik nimmer begrijp waarom een schrijver geprezen wordt als hij een karakter of een stemming doorvoert of volhoudt, daar dit wel de voorwaarde is om te slagen.

Over de allegorie valt nog een opmerking te maken, n.l. of haar onderwerp belangrijk genoeg is om tot onderwerp te dienen voor een tooneelstuk. Nu, haar onderwerp: een stelsel over de verhouding van God en ziel, van wereld en mensch,

---

[1]) Théatre indien, blz. 233.

wijst vanzelf aan dat het van de hoogste belangrijkheid is.

Zoo kan niet anders betuigd worden of de uitwerking der allegorie is voortreffelijk, de beide partijen geven zeer juist de tegenstrijdige begrippen weer, waarbij ik ook denk aan de aanhangers die geen rol vervullen; in de opeenvolgende bedrijven wordt door de soort rollen die erin optreden, de gesprekken en handelingen aanschouwelijk het ontwikkelingsverloop van den geest geteekend. Ook zijn alle personen en karakters 'goed volgehouden', elk blijft steeds in het karakter en valt niet uit den toon, al is dit ook het minste dat men van een dramaturg (en ook van een romanschrijver) vergen kan. Hierbij moet weer niet vergeten worden dat een Hindoe de maker is, die Puruṣa in angst en kommer voorstelt. Ik houd dit niet voor naïeveteit, want vooreerst geloof ik er maar heel weinig van dat de menschen in het eene tijdperk naïever zijn dan in een ander en evenmin valt Puruṣa uit zijn rol, maar het komt voort uit Kṛṣṇa Miçra's wijsbegeerte: hij verwart niet mikrokosmos met makrokosmos, maar is er zoo van overtuigd dat beide de aanzichten zijn van het Eene, dat hij den geopenbaarden God (Puruṣa) eigenschappen toekent van een persoon, in wien de Puruṣa de ziel is.

Of het onderwerp tevens geschikt is voor dramatische behandeling? de geheele Prabodhacandrodaya zelf wijst uit dat dit het geval is. De zinnebeeldige inkleeding is zoo dat zij op zichzelf een geschiedenis vormt welke dramatisch is, want de verhouding onderling der personen, de toestanden waarin zij geplaatst zijn en hun verschillende geaardheden geven tot een ontwikkeling van handelingen aanleiding die een geheel vormen, geschikt voor een tooneelstuk.

HET STUK ALS ALLEGORIE. Dit voert ons tot het tweede punt: de Prabodhacandrodaya als allegorie, en de beschouwing ervan komt hierop neer: is het stuk louter allegorie, of is het ook te verdeelen in een allegorisch en

niet-allegorisch onderdeel? Zelf leert het stuk terstond dat het ook niet-zinnebeeldige bestanddeelen bevat. Immers uit het spreken en handelen der personen blijkt dat zij niet slechts die begrippen voorstellen welke hun namen uitdrukken, doch ook menschelijke wezens zijn, en juist die drijfveeren en aandoeningen welke niet tot de betrokken begrippen behooren zijn niet-allegorisch, zij verzinnelijken niets maar behooren tot hun mensch-zijn. De bijmenging met het niet-allegorische geeft juist letterkundige schoonheid aan het stuk, wat toch wel elk criticus met mij eens zal zijn; want wie zal zoo eenzijdig zijn dat hij al het niet-zinnebeeldige bij een begripsverzinnelijking veroordeelt — of omgekeerd achter elk woord, zinswending, toestand enzoovoorts iets zinnebeeldigs zoekt? Denken wij maar even aan allegorische voortbrengselen van beeldende kunst. Als een schilderij of een beeldhouwwerk 'den krijgsroem' of 'de kunsten' bijvoorbeeld voorstelt, is het toch niet noodig dat elk lichaamsdeel, elke plooi in het kleed der figuren een zinnebeeldige beteekenis heeft. En om bij het tooneel te blijven: als de dramatis personae louter allegorisch waren zouden zij levenloos wezen en zoo vervelend als dikwijls de rollen van Rederijkersstukken, welke niets anders zijn dan 'Ghelovigh Herte', Moorddadich Werck' of iets dergelijks, en geen levende menschen.

Uit de gesprekken welke de verschillende personen in hun rollen met elkander voeren en uit hun handelingen maken wij dus op dat zij ieder als het ware een menschelijk wezen zijn, dat hoofdzakelijk een begrip vertegenwoordigt, maar daarnaast de gewone menschelijke eigenschappen bezit, zoodat elk niet louter een afgetrokkenheid verzinnebeeldt. Zooals boven gezegd werd maakt dat niet-allegorische hen juist tot levende menschen. Hierover aanstonds iets meer, eerst nog een opmerking welke den opzet betreft in verband met de persoonsverbeelding, m. a. w. de keus der rollen,

haar onderling verband en handelingen. Vergeten wij niet dat het stuk door een Indiër gemaakt is en dat een Westerling — als hij dezelfde kennis over de wijsbegeerten en godsdiensten die behandeld worden bezat — het zeker geheel anders zou verrichten. Deze zou veel scherper de leer der herbelichaming, van Karma en der koça's (omhulsels of lichamen der ziel) uitdrukken, en zou de ketters over geheel andere dingen laten twisten, omdat zulke Indische geloofspunten hem sterker zouden opvallen — maar hierom doet Kṛṣṇa Miçra het juist niet. Want deze dingen gelooven alle Indiërs (behalve de Cārwāka's), zij het ook niet op dezelfde wijze, zoodat hij ze niet sterk behoefde te laten uitkomen; zoodoende zou zijn werk ons een gevoel van ontevredenheid en onvoldaanheid geven als wij dit niet bedachten, daar wij voorstellingen missen of slechts even aangeduid vinden welke voor Westerlingen het meest kenmerkend zijn. Ten tweede was de schrijver gebonden door de eischen van het tooneel en kon hij bijvoorbeeld afgetrokken begrippen als het volstrekte Parabrahma, de schijnbare onwerkelijkheid van het geopenbaard bestaan e. d. niet door personen, handelingen of toestanden ten tooneele voeren. Ook kunnen op het tooneel verpersoonlijkte begrippen niet anders spreken dan als menschen.

EEN BEZWAAR VAN DE ALLEGORIE. Kṛṣṇa Miçra heeft zijn verheerlijking van den Wedānta zoo uitgevoerd dat hij het stelsel gehuld heeft in een dramatische geschiedenis, wier verloop het Wedāntijnsche stelsel bevat. Zijn tooneelfiguren zijn dus zinnebeeldig en dit moeten wij thans bespreken. Elke allegorische inkleeding, ook deze, geeft aanleiding tot een moeilijkheid, die niet veroorzaakt wordt doordat de dichter zijn denkbeelden niet goed uitgedrukt heeft, dus niet uit de behandeling, doch die voortspruit uit het wezen der allegorie. De moeilijkheid eener zinnebeeldige voorstelling die ik bedoel is deze: door begrippen — en vooral zielkundige — de gestalten van menschen

te laten aannemen komt het zinnebeeld in botsing met hetgeen dat verzinnebeeld wordt, het *beeld* komt in botsing met den *zin*. Immers (om bij ons geval te blijven) menschelijke eigenschappen worden voorgesteld door menschen, dus door bezitters van die eigenschappen en ook van andere; een deel wordt uitgedrukt door het geheel waartoe het behoort. Voor het gemak noem ik alle begrippen menschelijke eigenschappen, hetgeen zelfs Puruṣa tot op zekere hoogte is. De personen in den Prabodh. zijn elk dragers van één begrip, zijn elk beelden voor één zin, doch ieder persoon moet alle genoemde begrippen in zich bevatten om een volledig mensch te zijn, zoodat de tooneelrollen 'Oergeest' of 'Toorn' of 'Medelijdendheid' ieder ook denkvermogen en onderscheidingszin en ikheidszin bezitten, waardoor zij als menschen in strijd zijn met de eene hoedanigheid die zij onderscheidenlijk uitdrukken. Elke rol vertoont natuurlijk niet alle eigenschappen, doch doordat zij menschen zijn kunnen zij niet uitsluitend elk één begrip vertegenwoordigen. Zooals gezegd, deze tegenstrijdigheid tusschen bedoeling en vorm ligt in de zinnebeeldige voorstelling zelve en het is hierom geen fout in den Prabodh. als de personen niet louter zijn wat hun naam aanduidt. Niet alleen dat de personen andere eigenschappen bezitten levert moeilijkheid, ook het feit dat zij die *hebben* welke zij moeten *zijn*, en voor de duidelijkheid zullen wij twee eigenschappen kiezen. Onderscheidingszin en Toorn treden op als personen, maar deze menschen *hebben* onderscheidingszin en toorn, welke ook weer verzinnebeeld zouden kunnen worden. Daaruit ontstaat een eindeloosheid die niet uit te voeren is, maar hierdoor tot iets beperkts en onvolledigs leidt. Deze bedoelde moeilijkheid is een beperking, gesproten uit de soort kunstvorm (allegorie) waartoe het stuk behoort en zij valt dus den dichter niet te verwijten. Evenzoo is een beeldhouwwerk in volledige en juiste weergeving beperkt doordat de steen slechts één kleur

vertoont, of een schilderij doordat het [theoretisch] slechts van twee afmetingen is.

Het bovenstaande kan ook anders uitgedrukt worden: het type, door een individu voorgesteld, komt in strijd met dit individu. Ik zal de allegorie hierin vergelijken bij de dierfabel, daar voor zoover ik weet dit punt niet vroeger behandeld is. Ik heb het oog op die dierfabel waarin elk dier een menschelijke eigenschap of een soort menschen voorstelt. Streng genomen kan in een dergelijk verhaal eigenlijk maar één leeuw of één olifant of één haas optreden (of van elk het mannetje en wijfje), want zoodra er meer voorkomen worden zij individuen die geen typen meer zijn, en dan zou bijvoorbeeld de leeuw niet langer de koning van alle dieren zijn, maar dan zouden de leeuwen een koning moeten hebben, de olifanten een, enz. Passen wij dit nu toe op onze begripsverzinnelijking, dan stuiten wij op de noodwendige tweeslachtigheid die de personen aankleeft. Gedeeltelijk zijn de rollen dragers van één eigenschap, gedeeltelijk menschen die meer eigenschappen bezitten, doordat zij menschen zijn. Upaniṣad, Saraswatī en dergelijken zijn geen menschelijke hoedanigheden, maar hetzelfde is toch op haar van toepassing, omdat zij als menschen anders moeten doen dan uitsluitend de bewuste Ātmā-leer of de Redegodin zijn.

ALGEMEENE WAARDE. Nu de begripsverzinnelijking besproken is komt aan de orde de vraag of de Prabodhacandrodaya ook een andere dan geschiedkundige waarde heeft. Uit de voorgaande oordeelvellingen is een bevestigend antwoord reeds op te maken. En dit is een lofspraak te meer voor den vervaardiger, immers niettegenstaande de bepaald Wedāntijnsche strekking en beteekenis der hoofdfiguren, aan Indischen godsdienst en wijsbegeerte ontleend, en ondanks het feit dat het stuk zinnebeeldig is, bevat ons drama toch zooveel gebeurtenissen, strijd van hartstochten, wrijving door verschil van karakter en denkbeelden en uitspraken dat het, in

de ontwikkeling van den knoop zoowel als in den inhoud der gesprekken, dingen bevat van algemeene waarde voor alle tijden. De uitgesproken denkbeelden die levenswijsheid en wereldbeschouwing betreffen zijn behandeld toen wij zagen hoe Kṛṣṇa Miçra zijnen personen, althans Wiweka, Upaniṣad, Saraswatī enzoovoorts, de hoofdstellingen van den Wedānta in den mond gelegd heeft; het dramatisch verloop bevat den gang van het zieleleven, dat toch van eeuwig belang is, zoodat wij het geheel voor meer moeten aanzien dan voor iets dat een belangwekkend voortbrengsel is uit lang vervlogen dagen uit één deel der wereld. Zooals vanzelf spreekt zijn die gedeelten welke meer bepaald betrekking hebben op Indische beschaving (afgezien van letterkundige schoonheid) alleen van waarde voor de kennis van het leven en denken der Indiërs — zeker belangrijk genoeg — doch behalve deze geven de overige tooneelen een beeld van het menschelijk leven, niet van een of ander persoon in uiterlijke omstandigheden in de maatschappij, maar van den Mensch die in elke persoonlijkheid leeft. De kern van den Prabodhacandrodaya beeldt de ontwikkeling der ziel uit. Door zijn onderwerp, dat een grootsche levensbeschouwing en wereldbeschouwing en een stelsel over de verhouding van God, Heelal en mensch en over de ontwikkeling van den geest bevat — het diepzinnig Pantheïsme van den Wedānta, hetwelk in ons stuk ontvouwd wordt — kan het ook in andere eeuwen dan in die der vervaardiging, kan het ook buiten Indië aan velen verheven denkbeelden verschaffen over het Leven.

DRAMATISCHE SCHOONHEDEN. De Prabodhacandrodaya heeft groote dramatische en letterkundige verdiensten. Afgezien van zinnebeeldige beteekenissen is het een tooneelwerk dat eenheid en geleidelijke ontwikkeling der handeling, een boeiend onderwerp, strijd van hartstochten en een natuurlijke ontknooping vertoont. Het kan gelezen (en misschien vertoond) worden als een niet-zinnebeeldig tooneelspel

STELLINGEN.

I.

Th. Goldstücker (Prabodha-Chandrodaya, Königsberg, 1842, Einleitung, blz. 12) meent verkeerdelijk dat Kṛṣṇa Miçra een volgeling van Rāmānuja geweest is.

II.

Ten onrechte willen Roth en Böthlingk in hun Woordenboeken in *Prabodhacandroya* (Br.) blz. 70, r. 7 en blz. 73, r. 19 voor wedawatī lezen: wetrawatī.

III.

De Indische vloedsage is niet van uitheemschen oorsprong.

IV.

Ten onrechte meent K. F. Johansson (Indogerm. Forsch. XIV, blz. 265, vlg.) dat de Indische geminata *tt* door invloed van andere vormen in de plaats van *st* is getreden.

V.

Sinte Franciscus Leven, 2280:

Als men hem een roc gaf,
Daer hi zochteit gevoelde an,
Rïedde hine met pesen van binnen dan. —

Verandering van *riedde* (eig. riede) in *reidde* of *neyde* is overbodig, zooals voorgeslagen in de Woordenlijst achter de uitgave van Tideman en in Bloeml. Mnl. Dichters, II, Aanteek., blz. 221.

VI.

Die Rose, 2133:

Waraçhtich sere es die minne, —

Het is onnoodig voor *warachtig* een andere lezing te zoeken; vgl. Bloeml. Mnl. Dichters, III, Aanteek., blz. 206.

VII.

Van den VII Vroeden van binnen Rome, 2367:

Het was een ridende manenscijn; —

Ridende kan behouden blijven, vgl. Stoett 'Van den VII Vroeden van binnen Rome' in *Noord en Zuid*, XII, 1889, blz. 531.

VIII.

Het is wenschelijk dat uitgevers van Mnl. handschriften steeds b.v. en waerdi (niet: en waer di) = als gij er niet waart, laten drukken; b.v. *Seven Vroeden*, 4398: Ic ben wel seker, en waerdi, Dat ic groet ere verlore daerbi.

IX.

Huygens' *Kostelick Mal*, (uitg. Leendertz), 101:

Wat is hy in der daet? vraeght die hem sien en hooren, —

De regel wordt door L. verkeerd verklaard: *vraeght* is gebiedende wijs.

X.

Huygens' *Hofwijck*, 312:

Soo werdt de kelder kout als 't somer-veld verheidt. —

Verheidt, d. i. "verdroogt", wordt verkeerdelijk door Eymael in zijn Aanteekeningen met *heide* in verband gebracht.

XI.

Hofwijck, 2380:

„Is 't niet genoegh, den Haegh t' Ontstraeten aller enden?

Ontstraeten beteekent: van straten berooven.

XII.

Behalve is in het tegenwoordige Nederlandsch uitsluitend voorzetsel.

XIII.

De vierde naamval van betrekking (accusativus partis) is ook in het Nederlandsch geen bijstelling (zooals o. a. Te Winkel, Nederl. Spraakk. § 584).

XIV.

Het verdient aanbeveling dat mannen van wetenschap bij de door hen behandelde onderwerpen er naar streven zoo weinig mogelijk bastaardwoorden te gebruiken.

XV.

In de Nederlandsche spraakkunsten worden de leesteekens nog steeds op een verouderde wijze behandeld; wenschelijk ware het daarvoor een stelsel te geven meer in overeenstemming met den samenhang der verschillende zinsdeelen.

XVI.

Ten onrechte noemt Jonckbloet (Gesch. d. Nederl. Lett. II, blz. 482) de *allegorie* onaesthetisch.

XVII.

Het oordeel van Busken Huet (Nederl. Bellettrie III) over Van Limburg Brouwer's roman *Akbar* is onbillijk.

XVIII.

Een voorname, gedeeltelijk onbewuste, factor der letterkunde, vooral der hedendaagsche, is de zucht tot het vastleggen in geschrifte van gevallen en uitdrukkingen.

XIX.

Dat de letterkunde het volk te weinig bereikt, is gedeeltelijk te wijten aan de uitgebreidheid der dagbladpers.

XX.

De Acte van Navigatie van 1651 is niet, zooals men in den laatsten tijd wel wil doen voorkomen, de hoofdoorzaak of een der hoofdoorzaken van Engelands grootheid in handel en nijverheid geweest.

XXI.

Het is op het tegenwoordig standpunt onzer kennis van de 18de Eeuw voorloopig nog ongeraden den Hertog van Brunswijk geheel vrij te pleiten van alle schuld aan de zwakheden en verkeerdheden van prins Willem V.

XXII.

In het belang van de algemeene ontwikkeling der leerlingen is het wenschelijk dat de Geschiedenis bij het Eindexamen der Gymnasia en bij het Staatsexamen meer tot onderwerp heeft de beschaving en ontwikkeling der 18de en 19de eeuw.

XXIII.

Met den huidigen stand der wetenschappen is de indeeling in de vijf faculteiten niet meer in overeenstemming.

XXIV.

Voor een goede uitoefening van het leeraarsambt is het wenschelijk dat de leeraar studie van de Paedagogiek gemaakt hebbe.

en ook dan volgt de lezer of toeschouwer met aandacht de gedragingen der onderscheiden karakters jegens elkander. Daar het een tooneelwerk is mogen wij het beoordeelen naar de voldoening die een opvoering ervan zou schenken en behoeven wij het niet alleen als een boek te bespreken. Zelfs hedendaagsche toeschouwers zouden behagen kunnen scheppen in een vertooning van den Prabodh. door de belangstelling die de geschiedenis wekken zou, en ook menig tooneel zou pakken; in enkele opzichten alleen zou men het afkeuren. Voor onzen smaak komen er te dikwijls en te lange tweespraken in voor; alleenspraken zijn niet zoo talrijk, maar worden toch door veel personen bij hun optreden gehouden. Ook bevat het stuk een groot aantal lyrische gedeelten, welke soms bij den inhoud behooren en hem soms onderbreken, iets waarmee wij tegenwoordig de gesprekken niet gaarne afgewisseld zien. Doch in elk geval moeten wij het niet naar onzen smaak beoordeelen, het is een Indisch stuk en Indiërs zou het zeker bevallen. Het staat door zijn wijsgeerigen en bespiegelenden inhoud zeker in fijne karakterteekening niet op één hoogte met de Çakuntalā of de Mṛcchakaṭikā maar, behalve de technische schoonheden die in het vorige hoofdstuk behandeld zijn, vallen juist de vele lyriek, de natuurbeschrijvingen en persoonsschilderingen in den smaak der Indiërs, die bovendien ook graag lezen van koningen met hun hofhouding alsmede van brāhmanen, en die ook dichter bij het onderwerp staan. Voor Oostersche verbeelding komen er wellicht te weinig mythologische wezens en verhalen, wonderen en tooverij, goden en demonen in voor. Dezen worden wel genoemd, doch hoofdzakelijk in aanhalingen of beschrijvingen.

De loop der geschiedenis is reeds bij de ontleding der allegorie besproken. Terstond ziet men bij het nagaan ervan dat de Prabodhacandrodaya èn eenheid van gedachte èn veel handeling bevat. Het is niet een reeks tafereelen, elk

op zichzelf levendig en goed geschilderd, doch zonder onderlingen samenhang; maar één draad loopt door het gansche stuk, zoodat ieder bedrijf en tooneel een noodzakelijk onderdeel der geschiedenis vertoont en tot verdere ontwikkeling brengt. Het minst is dit van toepassing op het derde bedrijf, in welks tweede deel de drie sectariërs niet veel bijdragen tot de allegorische of dramatische handeling. Toch staan zij niet geheel op zichzelf en verstoren de eenheid niet, daar zij een kijkje geven op een deel van Moha's aanhang en een gevolg zijn van de verstoring van het geloof, een der handelingen. En de Prabodh. bevat veel handeling, werd daar straks gezegd. Dit leert de ontleding van het stuk eveneens. De tegenstrijdigheid der tegenstanders en de afwisseling van de kans op slagen of verliezen brengen een natuurlijke levendigheid mee, en in weerwil van een wijsgeerige strekking en de talrijke samenspraken wordt er toch niet zooveel en zoodanig geredeneerd dat het stuk een wijsgeerig leerboek in gesprekvorm geworden is. Integendeel, naast den allegorischen of zielkundigen inhoud hebben de gesprekken telkens de nauwste betrekking op het verloop der gebeurtenissen waarom het te doen is, zonderdat zij louter moraliseerend zijn. De opzet is goed en natuurlijk: twee personen uit één geslacht strijden om de heerschappij, elk heeft een aanhang die overeenkomt met zijn aard en gebruikt de hem eigenaardige wapenen. Bewonderenswaardig is dat Kṛṣṇa Miçra een zoo afgetrokken stelsel als de Wedānta in een dergelijken vorm heeft kunnen inkleeden, zonderdat òf het wijsgeerige òf het dramatische verwrongen werd. In weerwil van de beschouwende gesprekken tusschen twee personen en in weerwil zelfs van het feit dat het voornaamste der handeling, de strijd tusschen beide partijen, verhaald en niet te zien gegeven wordt, is de gang zelden mat, telkens geeft het samengaan van gelijksoortige karakters die over het doel spreken, of de botsing van tegenstrijdige, dramatische

levendigheid. Opgemerkt is boven dat de personen niet louter allegorisch zijn, hierdoor is de allegorische inkleeding niet zuiver, doch dit schaadt niet en is immers geen vereischte, allerminst als de dramatische schoonheid erdoor verhoogd wordt. In sommige personen is de mengeling van karakter zelfs zoo sterk dat het eerst vreemd aandoet. Zoo gelijkt het weenen van Vredigheid zelfs in tegenspraak met haren aard en zoo maakt het een vreemden indruk als Voorstellingsvermogen om zijn zonen weent en als zelfs Oergeest zich verwondert en verheugt dat hij de Heer is. Deze dingen komen door een vermenging van allegorie en menschenleven, want als tooneelrollen, als menschen, hebben de begrippen andere aandoeningen en eigenschappen dan zij voorstellen. Vooral bij Puruṣa doet ons dit afvragen of een begripsverzinnelijking uiteraard niet hooge begrippen verlaagt door een tastbaren vorm er aan te geven. Bij een Godsbegrip is dit zeker het geval en het kan ook niet anders, immers verzinnelijking is waarneembaar maken voor de zinnen, dus hullen in een stoffelijken, altijd onvolmaakten vorm. Op dezelfde wijze blijven bijvoorbeeld een Apollo van de Belvedère en de afbeelding van God door Michel Angelo beneden het ideaal. De hoogste kunstvoortbrengselen van dezen aard mogen een menschelijk ideaal geven, zeker geen goddelijk. Dit geldt ook voor de letterkunde. De hoogste gedachten zijn boven taal verheven, worden door taal beperkt en benaderd maar nimmer bereikt. Dit bedenkende zal ons de teekening van Puruṣa minder stuiten, inzonderheid wanneer wij ons in den Indischen gedachtengang verplaatsen, waar Puruṣa zoowel de geopenbaarde God als de menschenziel is.

Het stuk is dus niet louter zinnebeeldig, maar geeft het 'werkelijke leven'. Hierover wil ik gaarne iets meer zeggen. Zonder een Wedāntijn te wezen houd ik tijdelijke, veranderlijke levensvoorvallen voor uitingen van het eeuwige Leven, die

minder werkelijk zijn. Hun werkelijkheid is die van de golven, men kan niet zeggen: zij bestaan niet, maar zij gaan onophoudelijk in andere over en hebben geen bestaan op zichzelf, doch zijn doordat zij samenhangen met het geheel. Hierom vind ik dan ook dat realistische letterkunde niet *de* werkelijkheid geeft, maar slechts stoffelijke werkelijkheid. Waar, werkelijk is alleen het God, het Volstrekte, al het geopenbaarde is een benadering tot Het. Zinnebeeldige personen als Puruṣa, Prabodha (die bijna gelijk is aan Verlossing), Denkvermogen en Geloovigheid, staan dan ook dichter bij het werkelijke leven, zelfs bij het ware menschenleven (dat der ziel), dan typen en personen uit het volksleven of leven der hoogere standen. Want personen zijn tijdelijke maskers der ziel, die feitelijk geen menschen zijn doch uitingen van den Mensch, en tooneelstukken en boeken die slechts zulke personen bevatten, komen tot het Leven niet.

Naast wijsgeerige verheven stukken bevat de Prabodh. geestige, humoristische. In het tweede bedrijf wordt Ikheidszin, die daar aankomt als een allerrechtzinnigst en streng brāhmaan, aardig door den leerling van Valschen Schijn uit de hoogte behandeld, terwijl de leerling hoog opgeeft van de beroemdheid van zijn eigen meester. Hierop vijzelt Ikheidszin de zijne op.

Ook geestig en vol humor is het tooneel tusschen de ketters, die samen godsdienstige twistpunten bespreken en dan een vrouw omhelzen en zich gaan bedrinken, wat bovendien eerst gebeurt nadat zij zich afgevraagd hebben of het wel volgens hun leer mag. In het zesde bedrijf geeft het verhaal van Upaniṣad over hare ontmoetingen met de wijsgeerige scholen een levendige en tevens stekelige beschrijving, hoe de verschillende richtingen zich verliezen in vormendienst of spitsvondige twistingen.

Thans valt nog een opmerking te maken van anderen aard: dat de Prabodh. zelfs één Indisch denkbeeld zooal niet

mist dan toch zoo goed als niet uitdrukt, namelijk het begrip dat alleen brāhmanen de Verlossing bereiken kunnen. Door de inkleeding is dit begrip vanzelf niet tot zijn recht gekomen en het kon ook moeilijk anders, want het slot van het stuk is dat Puruṣa tot het begin der Verlossing komt. Nu is Puruṣa hier de menschenziel en wij stuiten op het besproken bezwaar (zie blz. 105) dat het zinnebeeld in strijd komt met zijn uitdrukking. Eigenlijk zou het zoo moeten zijn dat Puruṣa in een brāhmanenlichaam verlost werd, hetgeen verboden wordt door de allegorie en de dramatische uitvoerbaarheid. Het kan dus moeilijk anders voorgesteld worden dan zooals hier geschied is, of men zou een geheel ander stuk krijgen; maar het gevolg ervan is, dat wie niet verdacht is op de Indische zienswijze allicht meenen zou dat Verlossing volgens den Wedānta mogelijk is voor menschen van allerlei aard. Denken wij aan de Indische leer in haar geheel dan zien wij in dat het begrip minder eng is dan men zich misschien aanvankelijk voor zou stellen, daar de Hindoesche leer der herbelichaming inhoudt dat de ziel in de opeenvolging van haar bestanen alle casten kan doorloopen, zoodat alle zielen in brāhmanenlichamen gehuld kunnen worden en eens de Verlossing daarin bereiken.

LETTERKUNDIGE SCHOONHEDEN. De Prabodhacandrodaya telt ook vele letterkundige schoonheden, iets waarop het bij het Indische tooneel meer aankomt dan bij het Westersche, vooral meer dan bij het hedendaagsche. Indisch tooneelwerk is ook een zaak van stijl, niet alleen van karakterteekening of uitbeelding van het menschelijk leven. Of met andere woorden, de vorm, de taal is erbij van groot belang. Kṛṣṇa Miçra heeft zijn werk in schoone taal geschreven en, hoewel gemaakt na den bloeitijd der Indische letterkunde, worden toch de smakelooze overdrijvingen, overladingen van beelden, gezochtheid van uitdrukkingen, ge-

kunsteldheid van wendingen, gemaniëreerdheid van stijl en overdreven aaneenkoppeling van samenstellingen gemist. Natuurlijk, het is Saṁskṛt en een der eigenaardigheden dezer taal is juist de samenstellingen, doch in ons stuk komen er geen voor welke bestaan uit gezochte opeenstapeling van deelen, waardoor iets verkregen wordt dat veel eenvoudiger gezegd kon worden door het in eenige of vele woorden te verdeelen.

Bijna ondoenlijk blijft het altijd de woordkunst van een andere taal te beoordeelen. Valt dit reeds moeilijk voor eigen taal, voor eene andere wordt dit al zeer bezwaarlijk, vooral voor het Saṁskṛt. Ik kan dus noch zeggen of elk woord naar zijn juiste beteekenis den gewenschten indruk geeft, noch of elke klank 'het doet', en zal mij ertoe bepalen aan te wijzen hoe goed (naar de algemeene beteekenis van den zin) lyrische en sommige proza-gedeelten teederheid, hartstochten, schoonheid der natuur en het uiterlijk van personen weergeven.

Uit de volgende aanhalingen zal blijken hoeveel moeilijkheden vertalingen uit den Prabodhacandrodaya aanbieden en hoe zij slechts een zeer onvolkomen denkbeeld van het oorspronkelijke kunnen geven. Niet alleen gaat er (als altijd) veel verloren alleen reeds door het omzetten in een andere taal, welker andere klanken noodwendig een anderen indruk geven, maar ook bevat het Saṁskṛt zulk een afwijkenden zinsbouw en woordkoppeling dat een Nederlandsche vertaling door omzetten van zinsdeelen en ontbinden van samenstellingen op een grooten afstand van het Indisch blijft. Dit geldt natuurlijk niet slechts voor de taal van den Prabodh., doch voor alle Saṁskṛt. Bovendien houden de Indiërs zeer veel van woordspelingen en van toespelingen op hun goden- en fabelleer, waarvan de eerste bij een vertaling bijna altijd vervallen en de laatste meestal veel verklaring behoeven. Nog dient te worden opgemerkt dat de aanhalingen volstrekt niet

alleen eigenaardigheden van Kṛṣṇa Miçra's stijl doen zien, maar dat een aantal van de beelden en uitdrukkingen bij allerlei Indische dichters en schrijvers aangetroffen worden. Zoo komen reeds dadelijk toespelingen op awatāra's van Wiṣṇu, welke wij in de eerstvolgende aanhaling vinden, herhaaldelijk voor, alsook de plastische beschrijving van de gruwelen van den strijd in de derde.

Een forsche aanschouwelijke beschrijving van strijd, slaggewoel en krijgsroem treffen wij aan in een stuk proza uit het voorspel.

"De hooggeboren Gopāla — wiens lotusvoeten versierd zijn door een stralenruiker uit de kruinjuweelen van den schatplichtigen vorstenkring; die in de gestalte van den Man-Leeuw [1]) een opening als een deur reet in het borstvlak van de menigte zijner machtige vijanden; die als het groote Everzwijn [1]) de aarde opgeheven heeft uit den verwoestingsoceaan van het zeer machtige vorstengeslacht: met de slingerplantlooten van wiens roem de ooren der schoonen aller windstreken behangen zijn; wiens glansvuur danst door den heftigen wind, veroorzaakt door de zeer snelle beweging van het geklapper der waaierooren van alle hemelstreek-olifanten [2]) — heeft mij opgedragen", enz. [3]).

Evenzoo wat verder in eenige çloka's:

"Er is een, van wiens schitterend vuur de lichtvlam, na de tusschenruimte der driewereld gelekt te hebben, het woud van het talrijke leger der vorsten, zijne vijanden, aangetast heeft; wiens roem door het Heelal ver-

[1]) Vergelijking van minister Gopāla met eenige awatāra's (belichamingen) van Wiṣṇu. [2]) Olifanten die de windstreken bewaken.

[3]) Br., blz. 2, r. 2.

breid is — Gopāla, die, nadat hij met geen andere hulp dan die van zijn vriend, zijn zwaardkling, de vorsten met geweld overwonnen heeft, Kīrtiwarmā, het sieraad der vorsten, opnieuw tot heerscher in zijn rijk heeft gewijd" [1]).

En:

"Nog thans zelfs vermelden zijnen roem de slagvelden — waarop demonenvrouwen dansen op het geklingel der cymbalen: menschenschedels, bungelende door het geklop van de op en neer gaande handen van dronken heksenmeisjes — door het verbreiden van geluiden, voortgebracht uit de openingen in tal van olifantsschedels, tegen elkander slaande door heftigen wind" [2]).

Het vorige zegt de sūtradhāra over Gopāla, den minister van koning Kīrtiwarmā, die het stuk doet opvoeren. Wat verder vergelijkt hij hem bij Paraçurāma, Wiṣṇu's zesden awatāra. Het vertaalde stuk heeft betrekking op een geschiedenis uit Paraçurāma's leven: zijn vader, een brāhmaan, was gedood door een koning en uit wraak woedde hij een en twintig keer tegen de kṣatriya's. —

"Zijn koningswijding is driemaal zeven keeren volbracht in den stroom, een rivier van veellillend bloed, in de massa van verdikt merg, vleesch, hersenen en uitwerpselen van vorsten; zijn als zonder genade bekende strijdbijl was bezig met het dooden van alle vrouwen, kinderen en grijsaards, welker vreeselijke scherpte loeiend behendig de menigte hoofden der krijgslieden afhieuw" [3]).

---

[1]) Br., blz. 3, r. 7. [2]) Ald., r. 12. [3]) Br., blz. 5, r. 7.

Een beschrijving van den strijd, welke tot het verhaal van het stuk behoort, vinden wij in V:

"Toen de heerlijke zon pas haar bleekrooden schijn afgelegd had (opgegaan was), werd het wereldrond verdoofd door het krachtig leeuwengebrul van de vele voortreffelijke helden die zegekreten deden weergalmen; de zonneschijf werd bedekt door een dicht stoffloers, opgeworpen van den aardbodem die voortdurend omgewoeld werd door de wagens en paardenhoeven; de tien windstreken werden [rood] gelijk de avondschemering door het roode poeder [geschilderd] op de slapen der bronstige olifanten, dat opdwarrelde doordat hunne ooren zeer krachtig klepperden; het was vreeselijk als het geluid van de wolken bij den wereldondergang" [1]).

Iets verder volgt:

"Toen, Godin, had een onderling samentreffen vol gedruisch plaats tusschen de strijdende olifanten, paarden, wagens en het voetvolk van hen en van ons; en onophoudelijk viel een aantal stroomen van pijlen, een regen gelijk" [2]).

Een anderen, doch niet minder sterken indruk geven beschrijvingen van personen, zooals van den Naaktlooper, welke reeds gegeven is (zie blz. 71) en den Kāpālika (blz. 75). Bhairawī, een vorm van Durgā, de geduchte Godin, die Geloovigheid gevangen had genomen, wordt aldus geteekend door Çraddhā:

"Als ik de verschrikkelijke Groote Bhairawī met

---

1) Br., blz. 85, r. 1. 2) Br., blz. 87, r. 8.

menschendoodshoofden tot oorringen, een menigte bliksemflitsen uit haar oogen schietend, met haar zeer vreeselijke gestalte, haar vuurvlamroode haren, haar tong lillend tusschen hare tanden, welke als de hoornen der maan zijn, nog voòr mij zie, hu! dan beeft zelfs nu mijn hart als een bananenblad" [1]).

Geest-van-Onderzoek denkt zoo over de vrouw:

"En zelfs de zeer verstandige lieden die overdenken zooals het waarlijk is, onthouden zich niet, ofschoon [inziende dat] de vrouw bestaat uit een geraamte verbonden door slib van vleesch, uiteraard stinkend is en een weerzinwekkend uiterlijk heeft" [2]).

In het voorspel van I is een liefelijke beschrijving van de bekoorlijke wapenen van Zinnenlust:

"Het bekoorlijke dak eener woning, frissche schoonoogigen, slingerplanten met zoemende bijen, windjes welgeurend door ontbloesemende jasmijnen, nachten met maanlicht — wanneer deze mijne doeltreffende wapenen alom zegevieren, o zeg, wat vermag dan Onderscheidingszin, wat het Ontstaan der Ontwaking?" [3])

Zinnenlust denkt anders over de vrouw dan Geest-van-Onderzoek:

"Van eene vrouw met bewegelijke oogen schenkt de omvatting — met hare liaanachtige armen met rinkelende armbanden gedaan, welke de haartjes trillend

---

[1]) Br., blz. 65, r. 10. [2]) Br., blz. 70, r. 18, blz. 71, r. 1.
[3]) Br., blz. 7, r. 4.

omhoog doet rijzen, met een blik onvast door het heen en weer gaan der oogappels, verrukkelijk door de aanraking van een paar zware gezwollen borsten, sidderend van vrees — tegelijkertijd genot en brengt in verwarring" [1]).

Zoo ook de materialist:

"Wat een verschil tusschen hier die hartverrukkende omarming eener langoogige, wier opgerichte borsten naar de oksels uitgebogen zijn en door de armen gedrukt worden, en daar die gewoonte der dwazen die hun lichaam doen verdorren door bedelen, vasten, beteugeling der hartstochten en den gloed der zonnestralen!" [2])

Het eerste is het geval bij wie zich aan de aarde hechten, het tweede bij wie op een hiernamaals hopen.

Brāhmanen, of wie zich zoo voordoen, (zooals Valsche Schijn) worden beschreven als volgt:

"Gezeten op een schitterend leger dat geworpen is over de rotssteenen, door de oevergolfjes der Ganges verkoeld, hun groote stokken met een handvol heilig gras versierd, getooid met een offerkorf, nemen zij — terwijl hun vingerspitsen bezig zijn in het grijpen der zaden (kralen) een voor een van den over hun arm hangenden rozenkrans, voor het beurtgebruik geregen — de goederen der rijken in bezit, die schijnheiligen!" [3])

Als Ikheidszin bij de woning van Valschen Schijn komt zegt hij ervan:

---

[1]) Br., blz. 11, r. 16, blz. 12. r. 1. [2]) Br., blz. 29, r. 3.
[3]) Br., blz. 21, r. 4.

"Wel, van wien is die kluizenarij, die zich niet zeer ver van de Godenrivier [1]) opdoet? Bij de deur wapperen aan opgerichte zeer hooge bamboesstijlen duizend pasgewasschen witte fijne dundoeken veel heen en weer. Overal ziet men uitgespreid zwarte antilopenhuiden, wrijfsteenen, rolsteenen, offerschalen, offerpaal, vijzel en stamper [2]). Voortdurend verduistert doordringende rook van geplengde boter de lucht. Nu, dat moet de woning van een of anderen brāhmaanschen huisvader zijn" [3]).

Als koning Moha nadert wordt achter het tooneel geroepen:

"Brengt de troonbodems van juweelen en edelgesteenten in feestdos met besprenkelingen van sandelwater; opent de fonteinen, dat overal in de huizen [koele] waterstralen spuiten; laat men aan alle kanten rijen bloemslingers met flonkerende edelgesteenten ophangen; laten op de daken der paleizen vlaggen wapperen, veelkleurig als Indra's regenboog" [4]).

Van Kāma's bondgenooten en middelen heet het elders:

"Maan, sandelpoeder, zoomen van lusttuinen wit van maanlicht, levendig van het gezoem van gonzende bijenzwermen, het aanbreken van de lente en het begin van den regentijd met zoete geluiden, dagen waarin zachte winden [waaien, die strijken] over kadambaboomen — en de bondgenooten van Zinnenlust, van wie Geslachtsdrift de voornaamste is, worden overwonnen als de vrouwen overwonnen zijn" [5]).

---

[1]) De Ganges. [2]) Offerbenoodigdheden. [3]) Br., blz. 21, r. 9.
[4]) Br., blz. 26, r. 5. [5]) Br., blz. 73, r. 7.

Bij de bespreking van den Digambara heb ik reeds de vertaling gegeven van zijn beschrijving, nog een beschrijving volgt hier en wel die uit het vierde bedrijf, als de koning en zijn wagenmenner zich opmaken naar Benares en de heilige stad in het gezicht krijgen. Als zij den wagen bestegen hebben zegt de wagenmenner:

"Terwijl zij onder het rennen met een vaart, kenbaar aan de opgejaagde stofwolken, den grond [slechts] met den rand hunner talrijke hoeven raken, voeren die paarden den wagen, die met een vreeselijk geraas klinkt als het karnen van den oceaan, hoog het luchtruim in" [1]).

Hierin vinden wij weer een toespeling op het mythologische verhaal dat behelst hoe de goden den Melkoceaan karnden om het amṛtam (den onsterfelijkheidsdrank) te verkrijgen. Als koning Wiweka nu Benares aanschouwt looft hij haar:

"Daar worden de witte gevelspitsen zichtbaar, waar het klaterende water dat uit de fonteinen spuit geruisch veroorzaakt, talrijk zijn zij en zij nemen de manestralen weg; in de hoogte breidt daar een menigte vlaggen een pracht erop uit gelijk aan de bliksemflitsen, dartelend aan den zoom der vlekkelooze herfstwolken" [2]).

"En daar zijn niet ver van de grens der stad de lusttuinen, levendig van het gegons der bijenzwermen die zich hechten aan elken knop, tuinen welriekend door de bloemen waar een regen van bloemensap neervalt uit den overvloed der bloesems in vollen bloei, en waar boomen zijn met schaduwen, zwartachtig door de dichte bladeren. Daar gelijken de winden op zelfkastij-

---

[1]) Br., blz. 79, r. 5. [2]) Ald., r. 11.

ders die de regels der Pāçupata's volgen. Immers"[1]):

"De winden zijn nat van het water van den godenstroom en wit van stuifmeel, zij vereeren als het ware met de bloemen welke zij laten vallen hem[2]) die de maan tot hoofdtooi heeft, zingen een lofzang in het gegons der bijen en dansen met de trillende lianenwindingen"[3]).

Hier heeft Kṛṣṇa Miçra geen beeldspraak gebruikt die in de Indische rhetorica herhaaldelijk voorkomt, doch in vrije vinding geestig den wind vergeleken met leden van een der Çiwaïetische secten, vereerders van Çiwa Paçupati. Evenals dezen zich nat maken door hun afwasschingen met Gangeswater, zoo worden de winden bevochtigd door daarover heen te strijken. De asch waarmee de Pāçupata's zich insmeren is gelijk het stuifmeel dat den wind als het ware kleurt, en de bloemen die de winden hier en daar laten vallen worden vergeleken met de offerbloemen welke aan de godenbeelden gebracht worden, terwijl de door den wind bewogen lianen doen denken aan de armen die de Pāçupata beweegt als hij aan zijn god zijne pūjā brengt.

Een verheerlijking van God treft men aan in de nāndī:

"Die Werkelijkheid, door onwetendheid aangaande welke — evenals door de middagzon in een luchtspiegeling water [schijnt te wezen] — ether, lucht, vuur, water en aarde, de Driewereld alzoo, verschijnt; wier werkelijkheid voor de wijzen verdwijnt, gelijk een krans [voor] de kronkeling van eene slang [gehouden wordt]; die innige zaligheid, dat onbevlekte dat zijn eigen Zelf kent, dat Groote overpeinzen wij".

---

[1]) Ald., r. 15. [2]) Çiwa. [3]) Br., blz. 80, r. 1.

En ook:

> "Het innerlijke licht van den Zelfkastijder [1]) met een halvemaan op zijn voorhoofd zegeviere, terwijl het de wereld doordringt en dat den levensadem welken de innerlijke aderen onderworpen hebben naar de opening in den schedel doet rijzen [2]), dat in den van vrede-in-zichzelf doortrokkene innige zaligheid doet ontstaan en dat klaarblijkelijk als het ware het oog op het voorhoofd schijnt te zijn" [3]).

In het zesde bedrijf verheerlijkt Upaniṣad God in dezer voege:

> "Hem uit wien alles ontstaan is, waarin het rust, in wien het weer opgelost wordt, door wiens glans de schepping verschijnt, wiens heerlijkheid door aangeboren zaligheid straalt, den vredige, eeuwige niet-handelende, tot wien zij die hun doel bereikt hebben gaan om niet weder geboren te worden, na het duister van het tweeheidsgeloof van zich afgezet te hebben, der Schepselen Heer, dien Geest loof ik" [4]).

Verschillende vergelijkingen hebben wij reeds aangetroffen, kleine van een enkel woord of groote van een çloka of een stuk proza. Hier geef ik nog enkele.

> "Van hen die aangeboren boosheid en valschheid bezitten is hun ontstaan de oorzaak zoowel van den ondergang van hen uit wie zij ontsproten zijn als van henzelf; de rook wordt, na het vuur [waaruit hij ont-

---

[1]) Çiwa, als god der ascese. [2]) Dit ziet op oefeningen in den Yoga.
[3]) Br., blz. 1, r. 5. [4]) Br., blz. 107, r. 18, blz. 108, r. 1.

staan is] vernietigd te hebben, terwijl hij overgaat in de wolken, daarna zelf vernietigd" [1]).

"De God, glanzend als het edelsteen van bergkristal, is door die bovenmatig lage [Begoocheling] tot zekere [uiterlijke] vervorming gebracht, niet gepaard met een [innerlijke] verandering. Wel wordt zijn glans geenszins verminderd doordat hij door haar omvat is, toch vermag zij ten zeerste hem zoo uit zijn evenwicht te brengen" [2]).

"Een vijand, al is hij ook gering, die een wond veroorzaken kan, is door zijn gevolgen gevaarlijk voor koningen — zelfs een kleine doornspits geeft den voet pijn" [3]).

Het volgende diene als een staaltje hoe gewelddadige vernieling beschreven wordt. Upaniṣad zegt het van zichzelf toen zij in de macht der vijanden gevallen was:

"Aan mijn armen zijn de rijen armbanden gebroken, de parelen ervan verbrijzeld; mijn haarvlechten zijn geschonden door gewelddadig mijn kruinjuweelen af te rukken. Welke snoode sluwerds hebben al niet, gedreven door het verderfelijk noodlot, getracht mij geheel en al tot slavin te maken, zoolang Onderscheidingszin van mij verwijderd was!" [4])

Smart vinden wij uitgedrukt als Manas den dood van zijn kinderen beweent:

"Och, mijn zoons! waar zijt jelui heengegaan? Geeft mij de vreugde je weer te zien! O, o, knapen, Hartstocht, Haat, Zinneloos, Hoogmoed, Afgunstig en de

---

[1]) Br., blz. 12, r. 14. [2]) Br., blz. 15, r. 5. [3]) Br., blz. 31, r. 16.
[4]) Br., blz. 104, r. 3.

anderen, omarmt mij! Mijn leden zijn verslapt, ach! niemand zal mij, oud en hulpeloos, steunen! Waar zijn mijn dochters Afgunst en de overigen heengegaan, of mijn schoondochters IJdele Verwachting, Gewelddadigheid, Onverzadelijkheid en de anderen? Hoe heeft het wreede lot mij ongelukkige in één oogenblik van haar beroofd!" [1])

"Zielesmart bekruipt als gifvuur mijn vreugd en mijne leden en verbrandt ze, het verspreidt heftige smarten en schuurt mijn geheele lichaam. Het verstoort mijn onderscheidingsvermogen en verwekt verblinding in mijn hart. Ach, het verteert geweldig mijn levenskracht!" [2])

De vijandschap tusschen de verschillende richtingen geeft nogal eens aanleiding dat de personen op elkander afgeven en elkaar uitschelden. Hiervan eenige proefjes. Zoo geeft Ahaṁkāra zijn meening te kennen over de aanhangers van onderscheiden stelsels.

"Daar zijn die Wedaverknoeiers, die zonder de beteekenis ervan te begrijpen zich slechts vergenoegen met hun eigen dagelijksche studie te prevelen.

En hier zijn er die slechts om bedelspijs op te halen, de gelofte van asceet afgelegd hebben, hun haarbosje [3]) afgeschoren hebben, zich voor geleerden houden en verwarring brengen in de leer van den Wedānta" [4]).

...."Hierom voert zelfs een onderhoud met hen tot zeer zware zonde.

"En hier zijn aanbidders van Çiwa en Paçupati en dergelijken, die het stelsel [5]) van Akṣapāda slecht bestudeerd hebben; dat vee! ketters zijn het. Zelfs door zich

[1]) Br., blz. 89, r. 13. [2]) Br., blz. 90, r. 2.

[3]) Het eenige dat rechtzinnige Hindoes dragen, ook dit hebben zij afgeschoren. [4]) Br., blz. 20, r. 13. [5]) Nyāya.

met hen af te geven gaat men naar de hel; daarom moet hun aanblik geheel vermeden worden" [1]).

Moha beschimpt aldus de niet-materialisten:

"En niet slechts de wereld, ook zichzelf bedriegen zij. Inderdaad: Als er gelijkheid is van lichamen wat betreft hun deelen zooals de mond enzoovoorts., hoe kan er dan een indeeling in kasten zijn? 'En het onderscheid: is dit de vrouw of de bezitting van een ander? kennen wij niet'. Met gewelddadigheid of ook het gaan naar vrouwen zoodra men het begeert, het nemen van andermans goed, terwijl zij zelfs spreken over wat men al of niet moet doen, dat is hetzelfde waarmee die lafaards zich bezighouden" [2]).

Het derde bedrijf levert ook eenige voorbeelden ervan, als de kluizenaars met elkaar aan het redetwisten zijn. Hun gekijf neemt een groot gedeelte van het bedrijf in en het is ook reeds ter sprake gekomen hoe zij met elkander over geloofspunten harrewarren, ik zal hierom er niet meer van aanhalen, behalve een paar korte stukjes ter kenschetsing van den levendigen stijl. De Kṣapaṇaka zegt tot den Boeddhist:

"Zeg Bhikṣu, kom eens hier, ik heb je wat te vragen. Bhikṣu (*boos*): Zoo slechtaard, die er uitziet als een spook, wat moet je me zeggen? Kṣapaṇaka: Wel, bedaar je toorn, ik vraag je over wat in de Schriften staat. Bhikṣu: Zeg, Kṣapaṇaka, jij weet den inhoud der Schriften. — Om het even. Laten wij naar hem toegaan. (*Hij nadert*) Wat heb je te vragen?" [3])

[1]) Br., blz. 20, r. 19, blz. 21, r. 1. [2]) Br., blz. 27, r. 13.
[3]) Br., blz. 50, r. 3.

Dan spreken zij over de eeuwigheid der ziel, waarvan reeds iets aangehaald is, en de Jinist zegt:

"'.... Bovendien vraag ik: wie heeft zulk een leer verkondigd? Bhikṣu: Wel, is die leer niet verkondigd door onzen alwetenden Heer den Boeddha? Kṣapaṇaka: Zoo, hoe weet je dat de Boeddha alwetend is? Bhikṣu: Nu, wordt het door de boeken over hem niet juist uitgemaakt dat de Boeddha alwetend is? Kṣapaṇaka: Jij, ware geloovige! Als je hem wegens zijn eigen woorden alwetendheid toeschrijft, dan weet ik er ook alles van...." [1])

Bij de ontmoeting met den Çiwaïet vertelt deze met ophef van zijn gruwelijke riten, waarop de Boeddhist uitroept:

"O, Boeddha, Boeddha! Van wat een vreeselijke leer zijn dat de gebruiken! Kṣapaṇaka: Arhan, Arhan, de ongelukkige is misleid door iemand die vreeselijk en slecht handelt. Kāpālika: (*boos*): O schurk! slechtste van de ketters, kaalkop, jij wiens eenige kleederdracht één haarvlok is, haaruittrekker! Zeg, is waarlijk de echtgenoot [2]) van Bhairawī .... een bedrieger?" [3])

Wat verder:

"Kṣapaṇaka: Zeg, Kāpālika, juist daarom zeg ik dat je door een of anderen toovenaar, die schijnbeelden vertoont, bedrogen bent. Kāpālika: Zoo schurk, scheldt je voor de tweede maal den hoogsten Heer voor een toovenaar uit? Die boosaardigheid van hem is niet te harden!" [4])

---

[1]) Br., blz. 51, r. 1. [2]) Çiwa. [3]) Br., blz. 54, r. 5.
[4]) Br., blz. 54, r. 16, blz. 55, r. 1.

Behalve afgeven op anderen houden de personen er ook van op eigen voortreffelijkheid te snoeven en haar te overdrijven. In II geeft Ahaṁkāra hoog op van zijn afkomst:

"Er is een land, Gauḍa [1]), dat alles overtreft, daar is een stad zonder wedergade, Rāḍhā, waar een uitmuntend paleis staat, Bhūriçreṣṭhika geheeten; daar is onze vader de eerste. En bij wien zijn zijne zonen, van edel geslacht, hier niet bekend? En een hunner ben ik, en de beste wel door wijsheid, goed gedrag, onderscheidingsvermogen, volharding, bescheidenheid en goede vormen" [2]).

Als bewijs hoe zuiver hij zijn geslacht houdt, zegt hij:

"Zoo mijn moeder niet van zulk een goede familie was, ik heb echter toch een zeker meisje van goede çrotriya's gehuwd, en hierdoor sta ik boven mijn vader. Omdat de dochter van den moedersbroeder der stiefmoeder van den vriend van den broeder mijner vrouw valschelijk beschuldigd was, verliet ik wegens bloedverwantschap met haar mijn eigen huisvrouw, hoe lief ik haar ook had" [3]).

Geestig wordt hier de spot gedreven met de zucht der Hindoes om steeds hun caste, ondercaste en geslacht rein te houden van verbinding met menschen op wie de wereld wat te zeggen heeft.

Dambha is ook niet weinig waard, immers de goden eeren hem:

"Indertijd ben ik gegaan naar de verblijfplaats van

---

[1]) Bengalen. [2]) Br., blz. 22, r. 13. [3]) Br., blz. 23, r. 13.

den Lotusbloesemgeborene [1]) — onmiddellijk rezen de heiligen omhoog van hun zetels en Brahmā noodigde mij met aandrang uit en plaatste mij terstond op zijne beide dijen, met koemestwater gereinigd" [2]).

Laatstgenoemde stof wordt door de Indiërs voor zeer zuiverend gehouden, en schijnt werkelijk desinfecteerend te zijn. In III geeft de Kāpālika hoog op van zijn macht en stoft op de macht die zijn leer hem verschaft:

Hari, Hara, de oudsten en voortreffelijksten der goden, roep ik op; ik houd zelfs den loop tegen der sterrenbeelden die zich aan het uitspansel bewegen; ik maak deze aarde met hare bergen en steden vol water en drink in een oogenblik met potscherven dat water weer op" [3]).

De vertalingen, die ik als voorbeelden van elkander uitschelden en van overdrijving gegeven heb, laten ook weer zien dat de Prabodhacandrodaya vol is van humor. Deze is zoowel in sommige tooneelen als in enkele gezegden of çloka's te vinden. Zeer humoristisch is het tooneel in den praweçaka van het tweede bedrijf, waarin Ahaṁkāra op zijn plaats wordt gezet door den leerling van Dambha. Vol trots komt de eerste daar aan nadat hij eerst alle andersdenkenden beschimpt heeft, maar wordt smadelijk afgewezen door den baṭu die minachtend neerziet op den vreemdeling. Geestig is het heele gesprek van Ikheidszin, die een uiterst rechtzinnig brāhmaan verbeeldt en zich verheft op zijn waardigheid, met den leerling die zijn eigen leeraar (Dambha) verheft en hem niet wil laten verontreinigen door den omgang met een ander. De baṭu wil Ahaṁkāra niet binnen-

---

[1]) Brahmā. [2]) Br., blz. 24, r. 1. [3]) Br., blz. 54, r. 12.

laten, voor deze zijn voeten gewasschen heeft en Dambha brengt den eerste met een teeken van zijn hand tot bedaren, hetgeen de leerling onmiddellijk in zijn voordeel uitlegt door te zeggen dat het een vraag beteekent naar zijn afkomst en karakter.

Er is reeds meermalen gewezen op het tooneel der ketters, dit is ook vol humor, welke uitkomt wanneer de eene sectariër den ander zijn gelooven op gezag verwijt, geen geloof slaat aan de heiligheid van een ander leeraar dan van den zijnen of als de een het laakt dat de ander afwijkende meeningen heeft omtrent de geaardheid der ziel en de Verlossing. Aardig is als de Digambara een van zijn voorname geloofspunten, eerbied voor het leven, aanvoert tot zijn eigen behoud, door te zeggen: "Niet dooden is hoogste plicht", omdat de Kāpālika met getrokken zwaard hem aanvalt. Het gedeelte wordt besloten met de vervoering der drie ijveraars door een vrouw, het valsche geloof van den Çākta, en in het geheele tooneel doet de dichter uitkomen hoe in zijn tijd de aanhangers van tegengestelde richtingen ontaard en verbasterd waren. Hierin is hij zeer eenzijdig, althans wat de Çiwaïeten betreft, want zij tellen vele secten, waarvan slechts een enkele afkeurenswaardige gebruiken heeft.

Hetzelfde geldt eenigszins voor Upaniṣad's verhaal in het zesde bedrijf, maar de humor komt hier niet zoo sterk uit. De verschillende wijsgeerige scholen worden niet zoo scherp tegenover elkander gesteld, maar toch vinden wij hier en daar aangegeven hoe elk alleen van eigen stelsel heil verwacht, en het geheele verhaal is een verwijt tegen en een parodie op de darçana's die niet Wedāntijnsch zijn en de leer van den Weda misbruiken. De offerkunde wacht alle heil van karma, van godsdienstige of liever eeredienst-handeling, en is hierom niet gediend van Upaniṣad, wie zij verzoekt heen te gaan opdat zij haar volgelingen, de ijverige offeraars, door haar leer omtrent den niet-handelen-

den Puruṣa niet af zal houden van karma. Ditzelfde geschiedt bij de meeste aanhangers van de Pūrwa-Mīmāṁsā, hoewel sommigen, o.a. Kumārila Swāmī, het eens zijn met Upaniṣad. Ook bij Tarka, den Nyāya, vond zij geen rust, daar de volgelingen ervan vasthielden aan de leer dat er geen bovenstoffelijke wereld bestaat en van haar Puruṣa niet weten wilden. Zoo wordt hierin geteekend hoe zij die den Weda aannemen maar niet den Wedānta toch niet de ware geloovigen zijn. Merkwaardig is dat de Yoga hier niet bij de andere darçana's genoemd wordt.

Vóór het slot der aanhalingen nog een paar over de levenswijsheid van den Wedānta met betrekking tot troost in smart. Saraswatī geeft de lessen aan Manas als het over den dood zijner kinderen treurt —

> "Mijn vriend, te beseffen slechts dat de dingen vergankelijk zijn is het voornaamste middel om het denkbeeld van zelfzucht te vernietigen.
>
> Hoe ontelbaar veel vaders, echtgenooten, zonen, ooms, grootvaders zijn niet in den grooten uitgebreiden kringloop der bestanen van u heengegaan? Wees dan terstond tevreden dat gij in uw hart telkens weer kortstondige vriendschapsbetrekkingen, stralend als bliksemschichten, toegelaten hebt" [1]).
>
> "Gelijk van wandelaren op den weg, van boomen die in den vloed vallen, gelijk van wolken aan de lucht, gelijk van hen die samen varen op zee is de vereeniging van vader, moeder, vriend, zoon, broeder en geliefde: steeds wordt zij gevolgd door een lange scheiding. Waarom zouden wij dan bedroefdheid laten opkomen?" [2])
>
> "Als een vader, een zoon of een vriend in de macht des doods gekomen is, ween niet meer; onverstandigen

---

[1]) Br., blz. 93, r. 18, blz. 94, r. 1. [2]) Br., blz. 96, r. 13.

kwellen zich zeer met heftige slagen tegen den buik uit smart. Scheiding bevestigt echter wijzen, in deze onwerkelijke, afkeerwekkende, veranderlijke wereld, in hartstochteloosheid, doordat zij het geluk van den vrede brengt" [1]).

"Het geluk is wankelend als een schommel. De genietingen in de zinnenwereld geboren staan ten laatste tegen, een groot smarthuis is het lichaam, zelfs groote rijkdom is aan aanzienlijk verlies onderhevig, een groot lijden is de wereld, steeds veroorzaken vrouwen veel onheil; toch schept men behagen in dezen lijdensweg, helaas! en verheugt zich niet in het Zelf!" [2])

De laatste dezer aanhalingen zijn de eindverzen van den Prabodhacandrodaya, door Puruṣa uitgesproken:

"Nu zijn vijanden bedaard zijn heeft Onderscheidingszin zijn taak volbracht, en ik ben, o godin met de lotusoogen, in den toestand van het zijnde en zaligheid gekomen" [3]).

"Moge de god des regens in deze wereld grooten gewenschten regen brengen; mogen de koningen de aarde regeeren en de menigerlei rampen doen verdwijnen; mogen de wijzen, nadat zij door uw gunst de duisternis weggenomen hebben door de waarheid te laten verschijnen, de zee van den kringloop der bestanen vol van de modder der smart van de zinnenwereld en de zelfzucht oversteken!" [4])

VERGELIJKING MET ANDERE STUKKEN. Dit is iets dat zeer moeilijk uit te voeren is, omdat de Prabodhacandro-

[1]) Br., blz. 95, r. 9. [2]) Br., blz. 96, r. 1. [3]) Br., blz. 117, r. 17.
[4]) Br., blz. 118, r. 1.

daya als begripsverzinnelijking niet veel punten van aanraking met andere tooneelstukken vertoont, en omdat er ook van vergelijkingen met andere allegorische stukken niet veel sprake is, daar alle onderlinge verband — gescheiden als zij van elkander zijn door langen tijdsduur, verren afstand of groot verschil van beschaving wat tijd, plaats en kring van vervaardiging betreft — m. a. w. daar elk geschiedkundig-letterkundig verband, ten eene male breekt.

De eenige uitzondering hierop is de Caitanyacandrodaya (Maansopgang van het Bewustzijn). Hiervan weet ik niet anders dan wat Sylvain Lévi [1]) meedeelt. Het is uit de zestiende eeuw; er komen allerlei zinnebeeldige personen en wezens in voor als Kali, Adharma, Wirāga, Bhakti, Maitrī, de zee, Gaṁgā, Caitainyam e. a., maar het verloop der handelingen biedt verder niet veel punten van vergelijking aan met ons stuk.

Voor de volledigheid zijn hier nog twee stukken te vermelden. Van het eene, Saṁkalpasūryodaya (Zonsopgang van den Beslissenden Wil), ken ik alleen het bestaan. Het tweede behoort niet tot de Saṁskṛtsche letterkunde daar het in het Engelsch geschreven is, het heet Prabodhasūryodaya [2]) (Zonsopgang van het Ontwaken). De naam zou doen denken dat het een navolging van ons stuk zou zijn, toch is de inhoud geheel anders, en naar het mij voorkomt vrij gezocht.

Met andere, niet-allegorische Indische stukken is de Prabodhacandrodaya bezwaarlijk te vergelijken, want de zinnebeeldige inkleeding is oorzaak dat van bepaalde karakterteekening niet veel sprake is, waardoor het vanzelf geheel in aard afwijkt van de meeste overige Indische drama's. De rollen zijn noch bepaalde karakters of personen noch typen die deze of gene soort vertegenwoordigen.

---

[1]) Théatre indien, blz. 237. [2]) Prabodha Suryodaya, a spiritual Drama, by Permeshri Sahai, *z. j.*, Moradabad.

Wat andere allegorische stukken betreft, die van de Rederijkers zijn volstrekt zinnebeeldig, althans de allegorische personen erin, en missen hierdoor de levendigheid en menschelijkheid der figuren uit den Prabodh., die ze daardoor verre overtreft. Denken wij aan 'Palamedes' of 'Leeuwendalers', dan wordt een vergelijken ook onuitvoerbaar, want dergelijk soort tooneelstukken bevatten louter menschelijke rollen, die tevens andere menschen, soms zelfs geschiedkundige personen of staatkundige partijen voorstellen. Eerder is er nog een vergelijking te trekken tusschen den Prabodhacandrodaya en 'Den Spyeghel der salicheyt van elckerlijc', waarin ook een ziel tot Verlossing wordt, natuurlijk echter met geheel andere middelen en tot een zaligheid waaraan geheel andere denkbeelden verbonden zijn. Maar in den Prabodh. is veel meer handeling en de hoofd- en bijpersonen dragen meer daadwerkelijk bij tot de ontknooping, terwijl de schildering van de personen en de meeste tooneelen veel levendiger zijn. Ook met Bunyan's 'Pilgrim's Progress' biedt de Prabodh. punten van overeenkomst aan, zooals Van Limburg Brouwer [1]) opmerkt, maar hij voegt er terecht bij: "maar Bunyan schreef geen drama, en koos den veel gemakkelijker vorm van een verhaal of een visioen, zoodat de vergelijking natuurlijk slechts ten deele kan worden toegepast".

BESLUIT. Behalve de dramatische en letterkundige verdiensten bezit de Prabodhacandrodaya nog enkele andere. Het is een oorspronkelijke vinding van den dichter; er is althans niets van bekend dat hij den opzet van een voorganger nagevolgd zou hebben, en de andere ons overgeleverde stukken vertoonen zulk een anderen aard dat zij niet tot voorbeeld hebben kunnen strekken. Wel denkt Sylvain Lévi [2])

---

[1]) De Maan der Kennis (*De Gids*, 1869), blz. 62.

[2]) T. a. p., blz. 234.

dat de strijd tusschen de twee partijen, beide de nakomelingschap van één voorvader (Puruṣa) een navolging is van den oorlog tusschen de Pāṇḍawa's en Kaurawa's, ook een strijd van twee verwante geslachten; het is zeer goed mogelijk, maar neemt de oorspronkelijkheid van het tooneelstuk niet weg.

In dit opzicht staat Kṛṣṇa Miçra boven de meeste Indische tooneeldichters, van wie Macdonell zegt: "The Sanskrit dramatists show considerable skill in weaving the incidents of the plot and in the portrayal of individual character, but do not show much fertility of invention, commonly borrowing the story of their plays from history or epic legend" [1]).

Verder is de dichter vertrouwd met zijn onderwerp: hij toont door zijn behandeling dat hij veel kennis heeft van de verschillende Indische godsdienstige en wijsgeerige richtingen, iets dat van niet zoo heel veel Indiërs gezegd kan worden (voorzoover er in het algemeen over te oordeelen is), daar zij meestal groote specialiteiten zijn, die uitnemend hun eigen Weda, de boeken van hun eigen secte of hun darçana kennen, maar zeer weinig kennis van andere stelsels dragen. Ik wil met het bovenstaande niet beweren dat hij zijn tegenstanders juist en onpartijdig heeft voorgesteld, integendeel, voornamelijk de Boeddhisten en Çākta's worden niet in een gunstig licht geplaatst. Toch is dit geen verdachtmakerij, maar eenvoudig een gevolg van zijn eigen geloofsleer, daar hij hen slechts beziet door zijn eigen Wedānta heen en geen waardeering kan hebben voor lieden die de Weda's of zijn Wiṣṇu verwerpen. Dat hij ook goed vertrouwd was met de tooneelwetten is ons reeds gebleken uit het vorige hoofdstuk, en dit hoofdstuk heeft aangetoond dat hij een goed tooneeldichter geweest is.

Een andere verdienste, hoewel geen aesthetische, van het

---

[1]) A History of Sanskrit Literature, blz. 349.

stuk is gelegen in wat eruit te leeren valt. En in twee opzichten is het leerrijk: vooreerst bevat het de leering die de schrijver erin gelegd heeft met de bedoeling zijn landgenooten voor te lichten in Wedānta en Wiṣṇuïsme, dus een opzettelijke en innerlijke; en ten tweede een uiterlijke en meer toevallige: nl. de kennis van zeden en denkbeelden welke het aan ons verschaft die buiten de Indische maatschappij staan. H. H. Wilson zegt hieromtrent: "The (translation of the) *Prabodha-Chandrodaya* ..... throws more light upon the metaphysics than the drama of the Hindus" [1]. Door zijn bijzonderen aard kon het bij zijn bekend worden niet veel licht verspreiden over het Indische tooneel maar wel over de Hindoesche wijsbegeerte. Wij krijgen er een kijk door op de Hindoesche samenleving van de elfde eeuw, met haar inwendigen sectengeest en uitwendigen strijd tegen het Boeddhisme en Jinisme, maar ook met haar vrome toewijding aan de Godheid (onder welke gestalte ook) en haar wijsgeerige levensbeschouwing, die velen der ontwikkeldsten en besten bezielde.

[1]) Theatre of the Hindus, blz. IX.

